

# Lehre und Wehre.

Jahrgang 71.

Juni 1925.

Nr. 6.

Ihrem verehrten Lehrer

**Professor Franz Pieper, D. theol.,**

bringen zu seinem fünfzigjährigen Amtsjubiläum in dankbarer Anerkennung seiner vielen und langjährigen Dienste in der Kirche diese Jubiläumsummer dar seine ehemaligen Schüler und jetzigen Kollegen:

L. Fürbringer, J. L. Müller, W. Arndt,  
W. H. L. Dau, J. H. C. Fritz, W. A. Maier,  
Th. Gräbner, M. S. Sommer, P. C. Kreßmann,

zugleich im Namen ihres leidenden Kollegen J. Bente, ihres abwesenden Kollegen Geo. Mezger und ihrer neueintretenden Kollegen D. C. A. Böcker und W. G. Polack.

## Luthers Aussprüche über das Buch Esther.

Sie haben, hochberehrter Lehrer, teurer Herr Kollege, wiederholt in dieser Zeitschrift und sonst das Wort ergriffen, um Luthers Stellung zur Schrift und zur Inspiration der Schrift gegen irrige Aufstellungen moderner Theologen zurechtzustellen.<sup>1)</sup> In diesen Veröffentlichungen und sonst des öfteren haben Sie nachgewiesen, daß Luthers Lehre von der Schrift genau dieselbe ist, die die rechtgläubig lutherische Kirche nach Gottes Wort lehrt und bekennet, daß für Luther die Heilige Schrift das unfehlbare, irrtumslose Wort Gottes ist, die absolut entscheidende Autorität in allen Sachen des Glaubens und Lebens, daß Luther keine von den modernen Theologen behauptete „freiere“ Stellung zur kanonischen Schrift und zu einzelnen kanonischen Büchern der Schrift einnimmt, und daß die Aussagen Luthers, die man dafür in Anspruch nimmt, häufig entweder gar nicht oder doch nicht in ihrem genauen Zusammenhang sorgfältig nachgelesen und untersucht worden sind. Wenn ich darum im Verein mit Ihren andern Kollegen zu diesem Jubiläumshft einen kleinen Beitrag liefere über einen Punkt, wo sich unsere beiderseitigen engeren Arbeitsgebiete berühren, Ihr dogmatisch-dogmenhistorisches und mein isagogisch-exegetisches, so bekenne ich gern und dankbar, daß ich gerade auch durch Ihre schriftlichen und mündlichen Feststellungen zu solchen Studien angeregt und darin gefördert worden bin.

Zu den Stellen, auf die man sich gern für Luthers angeblich „freiere“ Stellung zur Schrift und einzelnen kanonischen Büchern der Schrift gegenüber beruft, gehören auf dem Gebiet des Alten Testaments namentlich auch seine Aussprüche über das Estherbuch. Und während man sonst öfters bloß Aussprüche aus den wegen ihrer besonderen Entstehungsweise nur beschränkte Geltung besitzenden Tischreden in Anspruch nehmen kann — so bei den Chronikabüchern, bei Hiob, bei dem Prediger Salomo —, so wird beim Estherbuch namentlich eine Stelle aus einer der gewaltigsten und sorgfältigst geplanten und ausgeführten Streitschriften Luthers angeführt. Um gleich zur Sache zu kommen: Luther schreibt in seinem einzigartigen Werke gegen Erasmus „Daß der freie Wille nichts sei“ wörtlich: „Obgleich sie [die Juden] dieses [das Estherbuch] im Kanon haben, so wäre es nach meinem Urteile doch mehr wert als alle, nicht für kanonisch gehalten zu werden.“<sup>2)</sup>

1) Lehre und Behre 31, 329: „Zu Luthers Lehre von der Inspiration; 42, 360: „Über Luthers Stellung zur Schrift.“ *Presbyterian and Reformed Review*, 4 (1893), 249: „Luther's Doctrine of Inspiration.“ In deutscher, verkürzter Fassung bei Adolf Zahn: „Erfste Blicke in den Wahn der modernen Kritik.“ Neue Folge, S. 127.

2) St. Louiser Ausg. XVIII, 1763. Im lateinischen Original: „Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me iudice, qui extra canonem haberetur.“ Erlanger Ausg., *Opera Latina varii argumenti*, 7, 195. Genau so in der Weimarer Ausg. 18, 666.



Und diese Stelle mit einer andern, den Tischreden entnommenen und unten zu besprechenden wird nun immer und immer wieder als klarer Beweis dafür gebracht, daß Luther abfällig über ein kanonisches Buch der Bibel geurteilt und es wohl am liebsten aus dem Kanon beiseitigt hätte.

Ich bin zwar auch hier der Überzeugung, daß mehr als ein Theolog, der sich auf diese Worte beruft, die Stelle gar nicht nachgeschlagen und sorgfältig im Zusammenhang gelesen hat. Wenn J. Meinhold in seinen Angriffen auf den Inhalt und die Glaubwürdigkeit des Alten Testaments sich mit dem Reformator decken will, ruft er rhetorisch aus: „Wie sagt doch Luther? Das Buch Esther, wenngleich es unter den kanonischen Schriften sich befindet, müßte seiner Meinung nach vor allen andern heraus aus dem Kanon (*De Servo Arbitrio*); ja, er sagt: „Ich bin dem Buche [2. Makkabäer] und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart.“ (Tischreden, W. A. 22, 2080.)“<sup>3)</sup> Aber Meinhold führt bei der ersteren Stelle weder den genauen Wortlaut Luthers an, noch nennt er auch nur Band und Seitenzahl, wo die Stelle steht, so daß ein Leser schon die ganze große Schrift Luthers *De Servo Arbitrio* durchsuchen müßte, um die Stelle zu finden. Ich vermute fast, daß Meinhold die Stelle einfach und unbesehen aus der von seinem Meister J. Wellhausen herausgegebenen Bleek'schen Einleitung herübergenommen hat; denn dort heißt es auch ohne Angabe des Bandes und der Seitenzahl: „Später hat niemand stärkeren Anstoß daran [an dem Buch Esther] genommen als Luther. *De Servo Arbitrio*: „*Liber Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me judice, qui extra canonem haberetur*“<sup>4)</sup> während die Stelle aus den Tischreden mit genauem Stellennachweis angegeben ist. Wenn Aug. Köhler, wegen seines kritischen Standpunkts angegriffen, schreibt: „Nicht nur die gegenwärtige lutherische Theologie . . . verwirft die Inspirationstheorie der alten protestantischen Dogmatiker, sie ist auch nicht die Luthers“ und dann nach Anführung der Vorrede Luthers „auf die Epistel St. Jakobi und Judä“ fortfährt: „Nicht minder scharf urteilt Luther über das Buch Esther in *De Servo Arbitrio*“<sup>5)</sup> so führt er zwar wie Bleek den lateinischen Wortlaut genau an, nennt auch den Fundort; aber er verliert ebenso wie Bleek kein Wort über den in dem Satze unverständlichen Komparativ „*dignior omnibus*“, „mehr wert als alle“, und den Zusammenhang, in dem dieser Komparativ steht und durch den er erst verständlich wird. Wenn der sonst in Literaturangaben sorgfältige H. L. Strack bei der Charakterisierung des Estherbuches behauptet: „Zu scharfe Beurteilung bei

3) Wider den Kleinglauben. Die Anfänge der israelitischen Religion und Geschichte. Ein ernstes Wort an die evangelischen Christen aller Parteien, S. 64.

4) Einleitung in das Alte Testament 6, S. 235.

5) Über Berechtigung der Kritik des Alten Testaments, S. 30. 31.

Luther (Werke, Ausg. v. Balch VII, 194)<sup>6)</sup> so könnte man lange bei Balch suchen, ehe man die Stelle finden würde; denn nur in der Erlanger Ausgabe der Werke Luthers steht sie im 7. Band; in der Balchschen Ausgabe im XVIII. Band, Kol. 2189. Aber Bleek=Wellhausen, Meinhold, Köhler und Strack waren weder die ersten noch die letzten mit ihren Behauptungen und Angriffen. Schon der ausgezeichnete lutherische Kritiker J. G. Carpzov erwähnt, daß päpstliche Theologen „den seligen Luther nicht ohne großes Unrecht auf die Seite derjenigen zu ziehen sich bemühen, die die Autorität des Estherbuches angreifen“<sup>7)</sup> Und den Papisten sind dann zahlreiche neuere Theologen gefolgt. Selbst der sonst so verdiente und zuverlässige C. F. Keil bemerkt: „Ganz subjektiv sind auch die bekannten harten Urteile Luthers in der Schrift *De Servo Arbitrio*: ‚Liber Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me iudice, qui extra canonem haberetur‘, und in den Tischreden. Luther wußte sich in das Buch nicht zu finden, weil er in demselben die biblischen Heilswahrheiten vermisse.“<sup>8)</sup> Und namentlich wird auch in den bekannten Nachschlagewerken unserer Tage immer und immer wieder dieser Vorwurf gegen Luther erhoben. In der Hauckschen Realencyklopädie sagt der sonst besonnene C. v. Drelli: „Luther hat mit gewohnter Freimütigkeit sein subjektives Urteil ausgesprochen: ‚Liber Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me iudice, qui extra canonem haberetur‘ (De Servo Arbitrio, Ba. 7, 194)“ — aber da stehen die Worte nicht — „und in den Tischreden (Ba. 22, 2080): ‚Ich bin dem Buch (2. Maffabäer) und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden, denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart.“<sup>9)</sup> Der Bearbeiter des Estherartikels in McClintock and Strong bemerkt: „At the time of the Reformation, Luther, on the same grounds, pronounced the book more worthy to be placed ‘extra canonem’ than ‘in canone’ (De Servo Arbitrio; comp. his Tischreden, IV, 403; Berlin ed., 1848). But in this he stood alone in the Protestant churches of his day, nor was it till a comparatively recent period that his opinion found any advocates.“<sup>10)</sup> In der International Standard Bible Encyclopedia sagt der sonst konservative australische Prediger John Urquhart: „The opponents of the Book of Esther may undoubtedly boast that Martin Luther headed the attack. In his Table-talk he declared that he was so hostile ‘to the Book of Esther that I would it did not exist; for it Judaizes too much and has in it a great deal

6) Einleitung in das Alte Testament 4, S. 142.

7) Introductio ad Libros Canonicos Bibliorum Veteris Testamenti, p. 360.

8) Biblischer Kommentar. Das Buch Esther, S. 613.

9) Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 3, 5, 531.

10) Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature, III, 309.



of heathenish naughtiness.' His remark in his reply to Erasmus shows that this was his deliberate judgment. Referring to Esther, he says that, though the Jews have it in their canon, 'it is more worthy than all' the apocryphal books 'of being excluded from the canon.'" 11) Der Schreiber in der *Catholic Cyclopaedia*, der Mönch N. L. McMahon in San Francisco, behauptet mit einer gewissen Genugthuung: "The first to reject the Book of Esther was Luther, who declared that he so hated it that he wished that it did not exist (*Table-talk*, 59)" und fügt dann hinzu: "With the rise of rationalism the opinion of Luther found many supporters." 12) Und darum ist es auch kein Wunder, daß Meyers Großes Konversationslexikon kurz bemerkt, „daß schon Luther den stärksten Anstoß an dem Buche nahm.“ 13) Wir könnten aus neueren Werken leicht diese Aussagen noch vermehren.

Aber haben nicht alle diese Gelehrten recht? Die Worte Luthers sind doch ganz klar und bestimmt und entschieden: „Obgleich sie dieses im Kanon haben, so wäre es nach meinem Urtheile doch mehr wert als alle, nicht für kanonisch gehalten zu werden.“ Untersuchen wir die Sache etwas genauer; sehen wir zu, wie Luther überhaupt auf diese Aussage kam und in welchem Zusammenhang er diese Worte redete, dann wird sich klar ergeben, daß alle die genannten Schreiber die Stelle nicht ordentlich angesehen haben und Luther mit Unrecht ein kanonisches Buch verwerfen lassen.

Erasmus, gegen den ja Luther diese Worte schrieb, hatte in seiner „Abhandlung vom freien Willen des Menschen“ eine Stelle aus dem apokryphischen Buch Jesus Sirach (15, 14—17) zum Beweise des freien Willens angeführt und dann weiter gesagt: „Ich glaube nicht, daß jemand wider das Ansehen dieses Buchs etwas einwenden werde, welches zwar nach des Hieronymus Zeugnis vorzeiten bei den Hebräern nicht für kanonisch gehalten worden ist, welches aber die christliche Kirche mit allgemeinem Beifall in ihren Kanon aufgenommen hat. Ich sehe auch keine Ursache, warum die Hebräer dieses Buch von ihrem Kanon haben wollen ausgeschlossen haben, da sie doch die Sprüche Salomonis und das Hohelied, ein Liebeslied, in denselben aufgenommen haben. Denn was sie bewogen habe, daß sie die zwei Bücher Esrä, die Historie von der Susanna und Daniel und vom Drachen zu Babel, das Buch Judith, Esther und einige andere nicht in ihren Kanon aufgenommen haben, sondern unter die sogenannten hagiographa [das ist, Apokryphen] gezählt, kann man leicht erraten, wenn man nur diese Bücher mit Bedacht liest.“ 14) Es ist für jeden, der die Worte des Erasmus auch nur einigermaßen aufmerksam liest, sofort klar, daß Erasmus von einem Buche Esther redet, welches die Hebräer nicht in ihren Kanon auf-

11) II, 1007.

12) V, 550.

13) 6, 130.

14) Luthers Werke, St. Louiser Ausg., XVIII, 1612 f.

genommen, sondern zu den Apokryphen gezählt haben. Er sagt es ja mit ausdrücklichen Worten, und die andern Schriften, die er neben Esther nennt, sind lauter bekannte Apokryphen: die zwei letzten Bücher Esra (das sogenannte 3. und 4. Buch Esra, da das Buch Nehemia als 2. Buch Esra gezählt wurde), die Historie von der Susanna und Daniel, vom Drachen zu Babel und das Buch Judith. Erasmus meint also ganz offenbar nicht dasjenige Buch Esther, welches die Juden in ihrem Kanon haben, sondern ein apokryphisches Buch Esther. Und dieses apokryphische Buch war ja damals und ist jetzt noch bekannt. Es sind die nicht hebräisch, sondern griechisch geschriebenen apokryphischen Zusätze zu dem kanonischen Buch Esther, die „Stücke in Esther“, wie sie in unsern deutschen Bibelausgaben heißen, oder „The Rest of the Chapters of the Book of Esther, which are found neither in the Hebrew nor in the Chaldee“, wie sie in der englischen Bibelausgabe genannt werden. Diese apokryphischen Zusätze waren in der alten griechischen Übersetzung der Septuaginta mit dem kanonischen Estherbuch zu einem Buche verbunden, so unheilvoll verbunden, daß das Buch in dieser griechischen Bibelausgabe sogar mit einem apokryphischen Stück, dem Traum des Mardachai (Stücke in Esther, Kap. 7), begann. Hieronymus hatte zwar diese apokryphischen Zusätze in seiner lateinischen Bibelübersetzung, der sogenannten Vulgata, ausgeschieden und als ein besonderes Schriftstück an das Ende des kanonischen Buches Esther gesetzt; aber sie bildeten doch immer noch auch in der lateinischen Bibel mit dem kanonischen Werke ein Buch. Das muß scharf im Auge behalten werden.<sup>15)</sup>

Luther will nun in seiner Antwort an Erasmus die von diesem angeführte angebliche Beweisstelle aus Jesus Sirach genauer besehen. Und da sagt er zu Anfang seiner Ausführung: „Ich könnte freilich dieses Buch mit Recht verwerfen, doch nehme ich es einstweilen an, damit ich nicht in die Frage hineingezogen werde und die Zeit darüber verliere, welche Bücher in den Kanon der Hebräer aufgenommen seien, gegen den du ziemlich bissig bist und ihn verspottest, indem du die Sprüche Salomonis und das Hohelied (wie du es mit zweideutiger Stichelei nennst), ein Liebeslied, vergleichst mit den beiden [letzten] Büchern Esra, Judith, der Historie von Susanna und dem Drachen und Esther.“ Und dann fährt er mit den infriminierten Worten fort und sagt: „Obgleich sie dieses im Kanon haben, so wäre es nach meinem Urteile doch mehr wert als alle, nicht für kanonisch gehalten zu werden.“<sup>16)</sup>

15) Aus dieser heillosen Vermischung erklärt sich auch manches, was von einzelnen Kirchenvätern gegen das Estherbuch bemerkt worden ist, worauf wir jetzt nicht eingehen können.

16) St. Louiser Ausg. XVIII, 1763.



Jedem, der die in Frage stehenden Worte Luthers genau in diesem Zusammenhang erwägt, muß es sofort klar werden, daß Luther, wenn er von „Esther“ redet, dieselbe Schrift im Sinne hat wie Erasmus, eine apokryphische Schrift, eben die apokryphischen „Stücke in Esther“. Er stellt ja auch, gerade wie Erasmus, Esther in eine Linie mit andern Apokryphen und macht es dem Erasmus zum Vorwurf, daß er zwei kanonische Bücher, die Sprüche Salomos und das Hohelied Salomos, apokryphischen Büchern, wie den beiden (letzten) Büchern Esra, Judith, der Historie von der Susanna und dem Drachen zu Babel, vergleicht und gleichschätzt. Und von diesem Buch Esther, den apokryphischen „Stücken in Esther“, die in seiner griechischen und lateinischen Bibel mit dem kanonischen Buch Esther zu einem Buche verbunden waren, urteilt Luther, daß es nicht zum Kanon gerechnet werden sollte, wie das doch auch die Papisten und Erasmus selbst taten; ja, dieses menschliche Machwerk sollte nach seinem Urteil noch viel weniger zum Kanon gerechnet werden als alle die andern genannten apokryphischen Bücher, die die römische Kirche und Erasmus mit ihr im Kanon hatten. Das einzige, was man allenfalls an Luthers Ausspruch monieren könnte, ist dies, daß er die ganze Sache hier nicht genauer untersucht und festgestellt und dadurch alle Verwechslung ausgeschlossen hat; aber er hat ja am Anfang des Absatzes ausdrücklich gesagt, daß er das jetzt nicht tun wolle und aus welchem Grunde er es nicht tun wolle, nämlich, um keine Zeit zu verlieren und nicht von der Hauptsache, der Lehre vom freien — oder vielmehr geknechteten — Willen abgezogen zu werden.

Daß diese Erklärung der Worte Luthers richtig ist, und daß Luther damit durchaus nicht dem kanonischen Estherbuch nahe treten wollte, ergibt sich auch aus der zweiten, von den neueren Ergeeten und Kritikern gewöhnlich zugleich mit den eben besprochenen Worten angeführten Stelle, dem bekannten Wort aus den Tischreden. Da sagt Luther nach dem Wortlaut unserer St. Louiser Ausgabe: „Dem Buche Esther und dem zweiten der Makkabäer bin ich feind, denn sie judizen [jüdeln] zu sehr und haben wohl heidnische Unart. Indessen ist es doch erschrecklich, daß das Buch Esther bei den Juden in größerem Ansehen steht als Jesaias oder Daniel.“<sup>17)</sup> Ganz abgesehen von der Frage, ob dieses Wort überhaupt zuverlässig überliefert ist, so ist doch wieder sofort klar, daß Luther dabei die apokryphischen „Stücke in Esther“ in dem mit

17) St. Louiser Ausg. XXII, 1413. Die Fassung in der Erlanger Ausgabe der Werke Luthers lautet: „Und da er, der Doktor, das ander' Buch der Makkabäer korrigierte, sprach er: Ich bin dem Buch und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart.“ (62, 131.) Geradeso in der Walshschen Ausgabe, XXII, 2080, und in der Weimarer Ausgabe: Tischreden, I, 208. Judenzen = verraten eine jüdische Tendenz.

diesen Stücken vermischten griechischen und lateinischen Estherbuch im Sinne hat. Denn auch hier nennt er neben Esther ein anderes Apokryphon, das zweite Makkabäerbuch. Daß er aber sonst genau in dieser Sache Bescheid und zwischen dem kanonischen Estherbuch und den apokryphischen Zusätzen dazu wohl zu unterscheiden wußte, zeigt eine dritte Stelle (die von den modernen Kritikern und Exegeten in der Regel bei dieser Sache nicht angeführt wird), seine kurze „Vorrede auf die Stücke Esther und Daniel“. Da sagt er: „Hier folgen etliche Stücke, so wir im Propheten Daniel und im Buch Esther nicht haben wollen verdeutschen. Denn wir haben solche Kornblumen (weil sie im hebräischen Daniel und Esther nicht stehen) ausgerauft und doch, daß sie nicht verdürben, hier in sonderliche Würzgärtlein oder Beete gesetzt, weil dennoch viel Gutes und sonderlich der Lobgesang Benedicite drinnen gefunden wird.“ 18)

Luther hat deshalb auch mehr als einmal sonst in seinen Schriften auf das Estherbuch und die darin enthaltene Geschichte als auf eine kanonische neben andern kanonischen Bezug genommen. In seiner großen Genesisauslegung sagt er: „Wie daran auch kein Zweifel ist, daß Daniel und seine Gefellen zu Babel, Mardachai, item Esther, nicht auch sollten viele bekehrt haben. . . . Er [Gott] sendet aber seine Fischer, als die Daniel, Joseph, Esther, Mardachai, welche wie arme Würmlein sind, und sammelt doch bisweilen Könige und andere große Monarchen in seine Kirche.“ 19) In seiner Predigt vom reichen Mann sagt er: „Dieser reiche Mann wird nicht darum gestraft, daß er köstliche Speise und herrliche Kleider gebraucht hat, sintemal viel Heilige, Könige und Königinnen vorzeiten herrliche Kleider getragen haben, als Salomo, Esther, David, Daniel und andere mehr. . . . Denn ob sie gleich köstliche Kleider tragen, große Gewalt und Ehre haben, so achten sie doch der keines, sondern werden dazu gedrungen oder kommen zufalls dazu oder müssen's einem andern zu Dienste tun. Also spricht die Königin Esther, daß sie ungern ihre königliche Krone trug, sie mußte es aber um des Königs willen tun.“ 20) Und zu 1 Petr. 3, 3. 4 bemerkt Luther: „Sie möchte aber jemand fragen, ob St. Peter den christlichen Weibern den Schmuck verbiete. Wir lesen von Esther, daß sie eine güldene Krone und köstlichen Schmuck getragen habe, wie einer Königin ziemt; also auch von Judith. Aber Esther spricht in ihrem Gebet (Stücke in Esther 3, 11): „Herr, du weißest, daß ich nicht achte den herrlichen Schmuck, den ich auf meinem Haupt trage, wenn ich prangen muß, sondern halt's wie ein unrein Tuch und trag's nicht außer dem Gepränge.“ 21) Und doch zeigt auch diese letzte Stelle wieder, daß Luther, wenn er von dem Buche Esther redete, leicht an das apokryphische Buch Esther dachte. Denn er nennt hier die Esther in einem Zuge mit der Judith, und

18) St. Louiser Ausg. XIV, 85.

20) St. Louiser Ausg. XI, 1196 f.

19) St. Louiser Ausg. II, 1773.

21) St. Louiser Ausg. IX, 1216.



die Stelle, die er aus Esther anführt, steht in den apokryphischen Zusätzen.

Schließlich sei noch bemerkt, daß wenigstens ein neuerer Ereget es offen ausspricht, daß Luther gegen die ihm beständig gemachten Vorwürfe wohl verteidigt werden könne, der tüchtige, mit Unrecht wenig beachtete Hr. W. Schulz in Langes Bibelwerk. Er sagt zwar zunächst: „Außerlich aufgefaßt, konnte der Inhalt [des Estherbuches] dem christlichen Standpunkt und Gemüt leicht anstößig werden, wie sich namentlich noch bei Luther zeigt“, fügt aber gleich hinzu: „wenn anders sich die gewöhnlich von ihm angeführten harten Urteile wirklich auf unser hebräisches Estherbuch beziehen“. Und in einer Anmerkung heißt es dann: „In De Servo Arbitrio (ed. Jen. III, p. 182; ed. Erlang. VII, p. 194) tadelt Luther an Erasmus, daß er den Ecclesiasticus (Jesus Sirach) als vollgültig behandle, Bücher wie die Proverbien dagegen mit den beiden Büchern Esra (ohne Zweifel mit 3 und 4 Esra), mit Judith, mit der Geschichte von der Susanna und vom Drachen gleichstelle. Er kämpft also gegen die Herabsetzung der als kanonisch in der hebräischen Bibel überlieferten und gegen die Gleichstellung der bloß in der griechischen Bibel enthaltenen, von ihm nachher als apokryphisch ausgesonderten Schriften. Wenn er hier nun zuletzt auch das Estherbuch nennt und von ihm sagt, daß es, soviel er seinerseits urteilen könne, mehr als andere verdiene, aus dem Kanon entfernt zu werden, so scheint es, wie schon Carpzov, Introductio I, S. 370 f., erinnert hat, daß er nicht sowohl an das hebräische als vielmehr an das griechische Estherbuch mit den schon von Hieronymus angefochtenen Zusätzen, ja ganz besonders an diese Zusätze selbst dachte. Die Stelle lautet im Zusammenhang: *„Licet recusare possim jure hunc librum [Ecclesiasticum], tamen interim recipio, ne cum jactura temporis me involvam disputationi de receptis libris in Canone Ebraeorum, quem tu non nihil mordes ac rides, dum Proverbia Salomonis et Canticum (ut scommate ambiguo vocas) amatorum comparas cum libris duobus Esrae, Judith, historia Susannae et draconis, Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me iudice, qui extra canonem haberetur.“* In den Tischreden (Walch XXII, 2080) hat es Luther ebenfalls mit den Apokryphen zu tun. Er war dabei, das andere Buch der Makabäer zu corrigieren, und redete zunächst von diesem. „Ich bin“, sagte er, „dem Buch und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart.“ Es ist also nicht wenig wahrscheinlich, daß er sich auch hier nicht sowohl gegen das hebräische als vielmehr gegen das durch die Zusätze verunstaltete griechische Estherbuch richtete. übrigens hatte er kurz vorher gesagt: „Das dritte Buch Esther werfe ich in die Elbe. Im vierten Buch, darinnen was der Esther geträumt hat, sind schöne und sonst auch gute Pößlein, als: Der Wein ist stark, der König stärker, die Weiber noch

stärker, aber die Wahrheit am allerstärksten.<sup>22)</sup> Hier hat er offenbar Esther und Esra und zudem den vierten mit dem dritten Esra verwechselt, und jedenfalls erhellt auch hieraus, daß es vor allem die Apokryphen waren, die ihm vorschwebten. Das Bedenken, daß sich sein Gramsein besser aus dem Inhalt unsers hebräischen Estherbuches als aus demjenigen der vergleichungsweise unschuldigen apokryphischen Erweiterungen erkläre, hat die Art des miterwähnten oder vielmehr voranstehenden 2. Makkabäerbuches gegen sich. Sein Gramsein scheint mehr in den fabelhaften als in den uns sittlich anstößigen Elementen der beiden Bücher begründet gewesen zu sein.“<sup>23)</sup> Und in unsern Kreisen hat schon vor dreißig Jahren D. Stöckhardt das richtige Verständnis der Worte Luthers kurz und klar aufgezeigt; nur bezieht Stöckhardt das „sie“ in Luthers Wort: „obgleich sie dieses im Kanon haben“ auf die Papisten.<sup>24)</sup>

So hat sich wieder einmal ergeben, daß Luther gar nicht das sagt, was er nach modernen Theologen gesagt haben soll, und daß diese mit Unrecht sich auf Luther berufen, um ihre freie Stellung zur kanonischen Schrift zu decken. Natürlich hat Luther sonst den inhaltlichen Unterschied zwischen Esther und andern Büchern des Alten Testaments erkannt und betont, war deshalb auch so ergrimmt über die späteren Juden, die das Estherbuch höher schätzten als Jesaias und Daniel. In der schon angeführten Stelle aus den Tischreden: „Und da er, der Doktor, das andere Buch der Makkabäer korrigierte, sprach er: ‚Ich bin dem Buch und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzgen zu sehr und haben viel heidnische Unart‘“ wird dann noch weiter berichtet: „Da sagte M. Förster: ‚Die Juden halten vom Buch Esther mehr denn von irgendeinem Propheten; den Propheten Daniel und Jesaiam verachten sie gar.‘ Da sprach D. Martinus: ‚Schrecklich ist's, daß sie, die Juden, dieser zweier heiligen Propheten herrlichste Weissagung verachten, da doch der eine Christum aufs allerreichlichste und reinste lehret und prediget, der andere aber die Monarchien und Kaisertum samt dem Reich Christi aufs allerge wisste abmal't und beschreib't.“<sup>25)</sup> Das Estherbuch gehört eben, wie Luther gelegentlich sagt, in den ersten Artikel, nicht in den zweiten. Aber das ist ein anderer Punkt, der nicht in die vorliegende Frage gehört und der einmal in anderer Verbindung untersucht werden mag.

L. Fürbringer.

22) Diese Stelle steht auch in den Tischreden, St. Louiser Ausg. XXII, 1412, wo auch gleich der offenbare Schreibfehler Esther statt Esra korrigiert ist. Pößlin, Pößlein = Scherze.

23) Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Das Buch Esther, S. 228.

24) Lehre und Wehre 41, 360.

25) Erl. Ausg. 62, 131. Walchsche Ausg. XXII, 2080. Weimarer Ausg., Tischreden, 1, 208.



## Luthers Kirchenideal und das missourische Gemeindeprinzip.

Die Beurteilung der kirchbildenden und -ordnenden Arbeit Luthers läßt noch immer manches zu wünschen übrig, selbst in fachmännischen Kreisen. Nicht selten läuft die Darstellung auf die Annahme hinaus, daß Luther, nachdem er die römische Hierarchie zertrümmert hatte, gezwungen gewesen sei, vor einer auf dem geistlichen Gebiet ebenso unleidlichen Macht, der Cäsareopapie, zu kapitulieren, um sein Reformationswerk einigermaßen zu retten. Die römische Kritik Luthers sieht in dem Umstande, daß Luther sich die Bevormundung der christlichen Gemeinde durch die Landesfürsten, die Konsistorien und die *praecipua membra ecclesiae* habe gefallen lassen, ja dieselben sogar um ihr Eingreifen ersucht habe, einen Beweis, daß es Luther mit seinem Kampf gegen den päpstlichen Absolutismus in der Kirche nie ein voller Ernst gewesen sei. Aus dem Chaos, das er selber angerichtet, habe er sich unter die schützenden Fittiche der Landesobrigkeit flüchten müssen, und die Reformation habe sich eigentlich nur mit Hilfe der Staatsgewalt durchgesetzt. Jedenfalls habe sich sein Kirchenideal nie verwirklicht.

Die vorliegenden Tatsachen der Kirchengeschichte begünstigen diese Urteilsweise, und doch ist sie eine oberflächliche. Luthers Fehler — um menschlich-paradox zu reden — war, daß er zu früh starb und den Mantel seines Geistes auf keinen ihm völlig Ebenbürtigen fallen lassen konnte. Das ist das eine; und das andere, das viel zu häufig nicht auf seine ganze Tragweite eingeschätzt wird, ist die prinzipielle Verquickung von Geistlichem und Weltlichem im alten Papstregiment, was zur Folge hatte, daß die Reformation in ihrem äußeren Verlauf vielfach mit politischen Motiven und Rücksichten operierte. Roms Kampf ist ja immer ein Kampf, nicht um die Güter des Heils, sondern um die Güter dieser Erde. In einem solchen Kampf wird auch der ehrlichste Gegner, „der Not gehorchend, nicht dem eignen Trieb“, in Positionen gedrängt, die ihn im leicht gefällten Urteil der Menge in einen Selbstwiderspruch verwickeln. In einer überschau über die Situation, in welcher sich die lutherischen Kirchen entwickelten, urteilt Kurz sachgemäß so: „Zwischen Hierarchie und Cäsareopapie, dem Aufgehen des Staates in der Kirche und der Kirche im Staate, gewann die lutherische Kirche die im allgemeinen richtige, wenn auch in Theorie und Praxis noch vielfach schwankende Mitte, gegen jede Vermischung sowie Unterdrückung des einen oder des andern in beiden Sphären protestierend. Bei dem Notstande der Kirche übernahmen die Fürsten und Magistrate als Notbischöfe die oberste Verwaltung und Vertretung in kirchlichen Angelegenheiten und übertrugen die Ausübung dieser Rechte und Pflichten besonderen aus weltlichen und geistlichen Mitgliedern zusammengesetzten Behörden (Konsistorien), denen vornehmlich die Rechtspflege unter der Geistlichkeit, der Kirchenbann und die Ehesachen zugeteilt waren. Der Notstand verdichtete sich allmählich zum rechtlichen Bestande.“

(Lehrbuch der Kirchengeschichte, II, 134.) Nur wird diese Aussage der persönlichen Stellung Luthers, die er bis an sein Ende festgehalten hat, nicht gerecht.

In seiner ersten reformatorischen Hauptschrift wendet sich Luther bekanntlich an die Fürsten und legt ihnen seine Gedanken, wie sich die Kirche konstituieren solle, vor. Die erste Mauer, hinter welcher sich das selbstherrliche Papsttum verschanzt hatte, legt er mit dieser Ausführung in Bresche: „Man hat's erfunden, daß Papst, Bischöfe, Priester, Klostervolk wird der geistliche Stand genannt, Fürsten, Herren, Handwerks- und Ackerleute der weltliche Stand, welches gar ein fein Komment und Gleiß ist. Doch soll niemand darob schüchtern werden, und das aus dem Grund: denn alle Christen sind wahrhaftig geistliches Standes, und ist unter ihnen kein Unterschied denn des Amts halben allein, wie Paulus 1 Kor. 12, 12 ff. sagt, daß wir allesamt ein Körper sind, doch ein jeglich Glied sein eigen Werk hat, damit es dem andern dienet. Das macht alles, daß wir eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben und sind gleiche Christen, Eph. 4, 5; denn die Taufe, Evangelium und Glaube, die machen allein geistlich und Christenvolk. Daß aber der Papst oder Bischof salbet, Platten macht, ordinet, weiht, anders denn Laien kleidet, mag einen Gleisner und Elgöken machen, macht aber nimmermehr einen Christen oder geistlichen Menschen. Demnach so werden wir allesamt durch die Taufe zu Priestern geweiht, wie St. Peter (1 Petr. 2, 9) sagt: ‚Ihr seid ein königlich Priestertum und ein priesterlich Königreich‘ und Offenb. 5, 10: ‚Du hast uns gemacht durch dein Blut zu Priestern und Königen.‘ Denn wo nicht eine höhere Weihe in uns wäre, denn der Papst oder Bischof gibt, so würde nimmermehr durch des Papsts und Bischofs Weihe ein Priester gemacht, vermöchte auch weder Meß halten noch predigen noch absolvieren. Darum ist des Bischofs Weihe nichts anderes, denn als wenn er an Statt und Person der ganzen Versammlung einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm beföhle, dieselbige Gewalt für die andern auszurichten. . . Und daß ich's noch klarer sage, wenn ein Häuflein frommer Christenlaien würden gefangen und in eine Wüstenei gesetzt, die nicht bei sich hätten einen geweihten Priester von einem Bischof, und würden allda der Sachen eins, erwählten einen unter ihnen, er wäre ehelich oder nicht, und beföhlen ihm das Amt zu taufen, Meß halten, absolvieren und predigen, der wäre wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe und Päpste hätten geweiht. Daher kommt's, daß in der Not ein jeglicher taufen und absolvieren kann; das nicht möglich wäre, wenn wir nicht alle Priester wären.“ (St. L. Ausg. X, 270 f.)

(Schon im Jahre vorher hatte Luther in den Ausführungen über die berühmte dreizehnte These für die Leipziger Disputation diese Gedanken ausgesprochen: „Ubicunque praedicatur Verbum Dei et creditur, ibi est vera fides, petra ista immobilis; ubi autem fides, ibi



Ecclesia; ubi Ecclesia, ibi sponsa Christi; ubi sponsa Christi, ibi omnia, quae sunt sponsi. Ita fides omnia secum habet, quae ad fidem sequuntur: claves, sacramenta, potestatem et omnia alia.“ [Löschers Reformationsakta III, 156.]])

Die deutschen Fürsten, zu denen der Reformator die obigen Worte redete, konnten nicht auf den Gedanken kommen, daß sein Kirchenideal die Staatskirche oder eine aristokratische geistliche Oligarchie sei. Der Appell an den christlichen Adel und später an vornehme Glieder der Kirche bedeutete in Luthers Sinn, daß die Fürsten eingedenk sein möchten, daß sich in einem jeden Christen die ihm verliehenen Gaben erweisen müssen zum gemeinen Nutzen, und daß sie dem armen, jahrhundertlang geknechteten Volke zu seiner geistlichen Mündigkeit und Freiheit verhelfen möchten durch ihren Einfluß, ihre bessere Erkenntnis usw. Jener Appell war also gleichsam ein Aufruf an die Edelsten zum Dienst an den Geringsten, nicht eine Aufforderung an sie, die dem Papste entwundenen Kirchenzügel selber in die Hände zu nehmen. Luther ist auch von den Fürsten nicht anders verstanden worden, und die Besten unter ihnen haben Luthers Worte in die Tat umgesetzt und sind ihrem armen Volke wirkliche Säugammen, Pfleger und Hüter in jenen irltischen Tagen gewesen. Erst als sich dynastische Interessen, die Politik und die Umtriebe der jesuitischen Kontrareformation mit den Gerechtsamen und Ordnungen der Kirchen zu schaffen machten, hat man Luther vergessen und für einen unbequemen Zeugen angesehen.

Ebenfalls aus dem Jahre 1520 stammt Luthers reformatorische Hauptschrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“. Sonderlich in dem Abschnitt über das römische Sakrament der Priesterweihe führt Luther wieder mit heiligem Ernst und Feuer den Gedanken aus von der geistlichen Souveränität der Gläubigen und ihrem göttlichen Recht, ihre geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten unabhängig von kirchlichen Oberen zu ordnen, und betont besonders, daß das sogenannte geistliche Amt nach Christi Ordnung nur ein Amt des Dienstes am Evangelium, nie ein Amt des Gesetzes sei. (St. L. Ausg. XIX, 109—119.)

Siebzehn Jahre später heißt es im Einklang mit Luther im Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln, „Von der Bischöfe Gewalt“: „Wo die Kirche ist, da ist je der Befehl, das Evangelium zu predigen. Darum müssen die Kirchen die Gewalt behalten, daß sie Kirchendiener fordern, wählen und ordinieren. Und solche Gewalt ist ein Geschenk, welches der Kirche eigentlich von Gott gegeben und von keiner menschlichen Gewalt der Kirche kann genommen werden, wie St. Paulus zeugt Eph. 4, da er sagt: ‚Er ist in die Höhe gefahren und hat Gaben gegeben den Menschen.‘ Und unter solchen Gaben, die der Kirche eigen sind, zählt er ‚Pfarrherren und Lehrer‘ und hängt daran, daß solche gegeben werden ‚zur Erbauung des Leibes Christi‘. Darum folgt, wo eine rechte Kirche ist, daß da auch die Macht sei, Kirchendiener zu wählen und zu ordinieren. Wie denn in der Not auch ein gewöhnlicher Laie einen

andern absolvieren und sein Pfarrherr werden kann, wie St. Augustin eine Historie schreibt, daß zwei Christen in einem Schiffe beisammen gewesen, deren einer den andern getauft und danach von ihm absolviert sei.“ (*Conc. Trigl.*, S. 522.)

Übermals zwei Jahre später schreibt Luther in seiner Auslegung zum 110. Psalm, sonderlich zu den Worten: „Nach deinem Sieg wird dir dein Volk williglich opfern in heiligem Schmutz“ von dem „neuen Priesterthum“, das nun aufgerichtet ist durch den Heiligen Geist bei „des Neuen Testaments Volk“, von seinem Amt und Schmutz, seinen hohen Namen und Ehren, daß sie als „die rechten Priester“ berufen sind, die Leute zur Erkenntnis Gottes zu bringen und die Tugenden dessen zu verkündigen, der sie berufen hat zu seinem wunderbarlichen Licht. (St. L. Ausg. V, 985—998.)

Aus den letzten Lebensjahren Luthers ist keine gegenteilige Aussage Luthers der Nachwelt aufbewahrt worden. Es ist darum nicht erkenntlich, worauf Schenkel (*Wesen des Protestantismus III*, 277) seine Behauptung gründet, daß Luther seine Ansicht von der Souveränität der Gläubigen in geistlichen Dingen später geändert habe.

Die angeführten Erklärungen Luthers zeigen aber nur die Grundlinien seines Kirchenideals. Zu einer umfassenden und detaillierten Darstellung des Standpunktes Luthers müßten außer vielen seiner Briefe noch folgende Schriften herbeigezogen werden: aus dem Jahre 1519 der Sermon vom Bann, in welchem Luther den Wittenbergern auseinandersetzt: „Die Gewalt des Bannes ist der heiligen Mutter, der christlichen Kirche, das ist, der Gemeinde aller Christen, von Christo gegeben.“ (XIX, 894.) Ferner aus dem Jahre 1523 die Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, welche Luther dem Herzog Johann von Sachsen als Neujahrsgruß übersandte. In dieser Schrift kommen bekanntlich die Worte vor, über die sich mancher amerikanische Lutheraner gefreut hat: „Darum muß man diese beiden Regimente mit Fleiß scheiden und beides bleiben lassen: eins, das fromm macht; das andere, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehret; keins ist ohne das andere genügend in der Welt. Denn ohne Christi geistlich Regiment kann niemand fromm werden vor Gott durchs weltliche Regiment. So gehet Christi Regiment nicht über alle Menschen, sondern allezeit ist der Christen am wenigsten und sind mitten unter den Unchristen. Wo nun weltlich Regiment oder Gesetz allein regiert, da muß eitel Heuchelei sein, wenn's auch gleich Gottes Gebote selber wären. Denn ohne den Heiligen Geist im Herzen wird niemand recht fromm, er tue wie viele Werke er mag. Wo aber das geistliche Regiment allein regiert über Land und Leute, da wird der Bosheit der Raum los und Raum gegeben aller Überei; denn die gemeine Welt kann's nicht annehmen noch verstehen.“ (X, 383 f.) Ferner die Schrift „Wie man Kirchendiener wählen und einsetzen soll“, welche Luther gegen Ende desselben Jahres an den Rat und die Gemeinde zu Prag



in Böhmen richtete. Nachdem Luther ihnen mit vielen Sprüchen und Exempeln die Lehre vom neutestamentlichen Predigtamt ausgelegt hat, fordert er sie auf, mit gläubigem Gebet, unbekümmert darum, daß sie als Neuerer würden verschrien werden, zur Predigerwahl zu schreiten. „Wenn ihr aber also gebeten habt, sollt ihr nicht zweifeln, daß der, den ihr gebeten habt, treu sei und, wie er gesagt hat, halten werde, so daß er euch geben werde, was ihr begehrt habt, werde auf tun euch An=Klopfenden, werde sich finden lassen von denen, die ihn suchen, Matth. 7, 7; Jer. 29, 13. 14, damit ihr in der Sache gewiß werdet, daß ihr sie nicht selber treibet, sondern vielmehr selbst getrieben werdet in dieser Sache. So ihr denn zu euch erfordert habt und zu euch freiwillig gekommen sind alle die, welcher Herzen Gott berührt hat, daß sie einmütig und eines Sinnes sind mit euch, so fahret fort in dem Namen des Herrn: erwählet, wen und welche ihr wollt, die ihr dazu würdig und tüchtig erkennen werdet; danach, die die Vornehmsten sind unter euch, legen ihnen die Hände auf und bestätigen sie also dazu und befehlen sie dem Volk, der Kirche oder Gemeinde; und durch das allein sollen sie eure Bischöfe und Herren sein. Amen.“ (X, 1597 f.) Ferner aus demselben Jahre die in einem Jahr dreimal aufgelegte Schrift „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein= und abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift.“ (X, 1538 ff.) Nur kurz hinweisen kann ich endlich auf Luthers „Verlegung der zwölf Artikel der Bauernschaft“ aus dem Jahre 1525 (XVI, 65 ff.), auf die „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes“ (X, 226) und das Schreiben an den Kurfürsten Johann vom 22. November (beide aus dem Jahre 1526; XXIa, 894); auf den Brief an den Landgrafen Philipp von Hessen vom 7. Januar 1527 (XXIa, 914) und auf die Schrift von den Schlüsseln, die gleich nach dem Reichstag zu Augsburg im Herbst des Jahres 1530 erschien (XIX, 902 ff.).

Aus allen diesen Ausführungen ergibt sich's, daß Luther sich die christliche Gemeinde oder Kirche gedacht hat als einen durch die Gnadenarbeit des Heiligen Geistes vermittelt des Heilswortes gesammelten Verein geistlich erneuerter Menschen, fähig und willig, die vielfältige Arbeit, die der Herr in seinem Gnadenreich zu verrichten hat, auf sich zu nehmen. Menschen von geistlicher Sinnesart und guter Schriftkenntnis, mit einem regen, an der Schrift normierten Gewissen sah Luther als *conditio sine qua non* für den Auf- und Ausbau der durch die Reformation entstehenden Christengemeinden an. Die Organisation derselben sollte ein Stück des geistlichen Wachstums der Gläubigen im Gnadenstande sein und sich aus dem tätigen, lebendigen, schäftigen Glauben der Christen von selbst ergeben. Aller Forcierung von geistlichen Erfolgen war Luther abhold. Er wollte keine frühreifen Früchte, die sich bald als unreif erwiesen haben würden. Er war kein kirchlicher Draufgänger wie der hessische Landgraf oder die bilderstürmenden und

auführerischen Schwärmer und Rottengeister, denen Luthers ruhige, besonnene, geduldige, mit einem Worte, evangelische Weise unzureichend für den Aufbau der gereinigten Kirche erschien. In dem eben erwähnten Brief vom 7. Januar 1527 warnt Luther den ungestümen Philipp, sich mit der Veröffentlichung der von ihm entworfenen Kirchenordnung nicht zu überstürzen, und sagt: „Eurer Fürstlichen Gnaden zu Dienst und weil solche Ordnung möcht' mit dem Geschrei ausgehen, als wäre meine Rede auch dazukommen, ist das mein treuer, untertäniger Rat, daß C. F. G. nicht gestatte, noch zurzeit diese Ordnung auszulassen durch den Druck, denn ich konnte bisher und kann auch noch nicht so kühne sein, so einen Haufen Gesetze mit so mächtigen Worten bei uns vorzunehmen. Das wäre meine Meinung, wie Mose mit seinen Gesetzen getan hat, welche er fast das mehrere Teil, als schon in Brauch ganghaftig unter dem Volk von altem Herkommen, hat aufgenommen, aufgeschrieben und geordnet. . . . Denn ich wohl weiß, hab's auch wohl erfahren, daß, wenn Gesetze zu früh vor dem Brauch und Übung gestellet werden, sie selten wohlgeraten, die Leute sind nicht danach geschickt, wie die meinen, so da sitzen bei sich selbst und machen's mit Worten und Gedanken ab, wie es gehen sollte. Vorschreiben und nachtun ist weit boneinander. Und die Erfahrung wird's geben, daß dieser Ordnung viel Stücke würden sich ändern müssen, etliche der Oberkeit alleine bleiben. Wenn aber etliche Stücke in Schwang und Brauch kämen, so ist dann leicht dazutun und sie ordnen. Es ist ferner Gesetz machen ein groß, fährlich, weitläufig Ding, und ohne Gottes Geist wird nichts Gutes draus. Darum ist mit Furcht und Demut vor Gott zuzufahren und diese Maß zu halten: Kurz und gut, wenig und wohl, sachte und immer an. Danach, wenn sie einwurzeln, wird des Zutuns selbst mehr folgen, denn vonnöten ist, wie Mose, Christo, den Römern, dem Papst und allen Gesetzgebern gegangen ist.“ (XXIa, 915.) In der Vorrede zur „Deutschen Messe“ hatte Luther allerlei seine Ordnungen genannt, zu denen das Christenvolk gewöhnt werden könnte zu seiner selbst Erbauung, hatte dann aber mit den Worten geschlossen: „Wenn man die Leute und Personen hätte, die mit Ernst Christen zu sein begehrt, die Ordnung und Weise wäre bald gemacht. Aber ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeinde oder Versammlung ordnen oder anrichten. Denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viel, die dazu bringen. . . . Wir Deutschen sind ein wild, roh, tobend Volk, mit dem nicht leichtlich ist etwas anzufangen, es treibe denn die höchste Not.“ (X, 229 f.)

Die kirchlichen Formationen, die sich noch zu Luthers Lebzeiten und unter dem direkten Einfluß Luthers bildeten, steuern langsam dem Kirchenideal Luthers zu. Daß für die Verwirklichung dieses Ideals nicht mehr erreicht wurde, erklärt sich durch die fortwährenden Streitigkeiten und Wirrnisse, in welche die junge Kirche der Reformation durch die römische Opposition verwickelt wurde. Allerlei Rechtsfragen gab es



zu entscheiden, bei der die weltliche Obrigkeit ein Wort mitzureden hatte. Dazu kam das aufregende Treiben der unruhigen Schwarmgeister, die unter dem Deckmantel der durch Luther verkündigten evangelischen Freiheit eines Christenmenschen ihre revolutionären und fleischlichen Pläne durchsetzen wollten, die geistlich unreifen Volksmassen verwirrten, die bestehenden Ordnungen und die öffentliche Ruhe und Sicherheit gefährdeten, was wiederum das Eingreifen der Obrigkeit mit ihrem starken Arm benötigte. Fast auf jedem Reichstag hatte die junge Kirche den Kampf um ihre Existenz von neuem durchzukämpfen. Gleich nach Luthers Tod brach der für die Kirche der Reformation so verhängnisvolle Schmalkaldische Krieg aus. Die Niederlage der Protestanten und die empfindliche Demütigung ihrer beiden größten Führer, des sächsischen Kurfürsten und des hessischen Landgrafen, schien die lutherische Kirche ganz der Willkür der Römischen auszuliefern, und das Augsburger und das Leipziger Interim ließen erkennen, daß der Kaiser im Einverständnis mit dem Papst darauf aus war, Deutschland wieder zu entreformieren. Auf den Reichstagen standen die katholischen gegen die protestantischen Fürsten und Stände, und die religiösen Rechte jeder Partei erschienen verkörpert in den betreffenden Machthabern der verschiedenen Länder und Städte. Durch den Augsburger Religionsfrieden vom 25. September 1555, durch welchen sich Protestanten und Katholiken dahin verständigten, den in jeder Stadt oder jedem Lande bestehenden religiösen status rerum fortbestehen zu lassen, wurde auch das Territorialprinzip angenommen, daß in jedem Lande die Untertanen ihrem Fürsten in seiner religiösen Stellung folgen sollten. Nur die Katholiken machten dabei für ihre Praxis einen Vorbehalt. Das Prinzip: *Cujus regio, ejus religio* hat seitdem die weitere Entwicklung der deutschländischen Kirchen beherrscht, und abgesehen von den kleinen freikirchlichen Gebilden der letzten fünfzig Jahre ist Luthers schönes Kirchenideal im Lande seines Ursprungs ein schöner Traum geblieben, und es ist auch jetzt nach dem Zusammenbruch der einstigen Staatskirchen wenig Aussicht, daß man bei dem kirchlichen Neubau auf Luther zurückgehen wird.

Durch eine seltsame Fügung geschah es, daß dreihundert Jahre nach Luthers Tode hier im nordamerikanischen Freistaate Kirchenbildungen vorgenommen wurden, die auf die von Luther ausgesprochenen Gedanken, die im vorherstehenden kurz skizziert sind, und auf die in den lutherischen Bekenntnissen und in den Schriften ihrer besten Lehrer niedergelegten Grundsätze zurückgingen und im Einklang damit die Rechte und Pflichten einer vom Staate unabhängigen evangelisch-lutherischen Ortsgemeinde zur Geltung zu bringen suchten. Was die Lutheraner in Nordamerika im neunzehnten Jahrhundert für den Aufbau eines stattlichen, achtungsgebietenden Kirchenkörpers mit ausdrücklicher Betonung ihres lutherischen Namens und Bekenntnisses ohne irgendwelche Bevormundung durch geistliche oder weltliche Obere zuwege gebracht haben einzig und allein durch die reine Predigt von der

göttlichen Heilsgnade, ist etwas ganz Einzigartiges. Mit dieser unvergleichlichen Entwicklung des fast verschollenen Lutherschen Kirchenideals hat man ziemlich allgemein die Missourisynode identifiziert.

Die Anfänge dieser Entwicklung reichen allerdings über die Entstehung der Missourisynode hinaus; die Not zwang den Pfälzern in Neu-Amsterdam, den Schweden am Delaware und den Mühlenbergischen Gemeinden Selbstorganisation und Selbstkontrolle auf. Doch waren diese Anfänge noch recht schwach, und das Gefühl der Abhängigkeit von den europäischen Mutterkirchen, nicht bloß was die finanzielle Unterstützung der armen Diasporagemeinden, sondern auch die Ausübung ihrer geistlichen Vollmacht anbetraf, trat noch zutage. Die ersten lutherischen Synodalgründungen hierzulande legten sich noch mit Vorliebe den Namen „Ministerium“ bei. Es waren vornehmlich Pastorenverbindungen, und der Anteil der Laien an denselben war noch gering. In der trefflichen Arbeit Prof. Chr. Otto Kraushaars „Verfassungsformen der lutherischen Kirche Amerikas“ ist reichhaltiges Material zusammengetragen, das bei einem eingehenden Studium der Verfassungsgeschichte der amerikanisch-lutherischen Kirche Amerikas ausgezeichnete Dienste leisten kann.

Ein klares Echo aus den Tagen des großen Reformators erscholl durch die lutherische Kirche der ganzen Welt, als im April 1841 Walthers im College-Blochhaus zu Altenburg, Mo., den von Stephan betrogenen Sachsen die Kirche in ihrem eigentlichen Wesen und ihrer geistlichen Hoheit vorstellte und damit die verwirrten und ratlosen Ansiedler die Stellung und das Recht der Einzelgemeinde kennen lehrte. „Die wahren Christen die Kirche, sie allein Träger, Inhaber der geistlichen, göttlichen Güter und Rechte, die Christus seiner Kirche gegeben hat — damit war der Charakter der Kirche und des Kirchenregiments bestimmt, damit jede Herrschaft außer der des göttlichen Wortes in der Kirche verworfen“, so faßt Kraushaar (S. 117) das Ergebnis jener Erörterung Walthers zusammen und schließt in dies Summarium auch bereits die ganze Tendenz des elf Jahre später von Walthers veröffentlichten Werkes „Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt“ ein. Wie sehr sich Walthers bewußt war, daß er mit seinem Zurückgehen auf Luther und die erste Periode der lutherischen Kirche etwas in der zurzeit bestehenden lutherischen Kirche Unerhörtes wage, zeigen diese Worte aus seinem Vorwort: „Da wir hier nicht in vererbten kirchlichen Verhältnissen stehen, sondern vielmehr in dem Fall sind, erst den Grund dazu legen zu müssen und denselben, unbehindert von bereits bestehenden, legen zu können, so haben diese Zustände uns vielmehr genötigt, mit großem Ernst nach den Grundsätzen zu fragen, auf welchen nach Gottes Wort und nach den Bekenntnissen unserer Kirche die Verfassung einer wahrhaft lutherischen Gemeinschaft beruhen und gemäß denen sie gestaltet sein müsse.“ Abermals zehn Jahre später, im Jahre 1862, ging Walthers noch einmal auf die von ihm bei seinem amerikanischen



Kirchenwerk benutzten Quellen — Schrift, Bekenntnis und Privatschriften rechtgläubiger Lehrer der lutherischen Kirche — zurück, um darzutun, wie die von ihm vertretenen Grundsätze auf das Verfassungsleben der Einzelgemeinde und jeden Zug, jedes Stück des gemeindlichen Zusammenlebens in einer evangelisch-lutherischen Ortsgemeinde ihre Anwendung finden. Im Vorwort zu dieser neuen epochemachenden Schrift, „Die rechte Gestalt einer vom Staate unabhängigen evangelisch-lutherischen Ortsgemeinde“, darf er dankbaren Herzens konstatieren, daß er mit seinem Plan, wie die lutherische Kirche zu bauen und zu ordnen sei, „nichts Unerprobtes für neue Verfassungsexperimente dargeboten, sondern eine Kirchengestaltung vor Augen geführt habe, wie sie bereits seit vierundzwanzig Jahren“ in der Missourishnede sich bewährt habe. Es gilt nur einen ehrlichen Versuch, diese Schriften Walters mit den aus denselben im Laufe der Zeit hervorgewachsenen weiteren Ausführungen in der missourischen Synodalliteratur neben die vorhin genannten Schriften Luthers zu legen, um, abgesehen von rein Örtlichem, eine erstaunliche Übereinstimmung zwischen Luthers Kirchenideal und dem vielgerühmten und vielbespöttelten „missourischen Gemeindeprinzip“ zu erkennen. Die fast erstorbenen Gedanken des Reformators bei seiner kirchebauenden und -ordnenden Tätigkeit haben noch einmal am Abend der Welt- und Kirchengeschichte auf „der neuen Insel, die am letzten erfunden ist“ — wie man in Luthers Tagen von Amerika redete —, kräftige Blüten angelegt und herrliche Früchte getragen, so daß man sagen darf: Könnte Luther noch einmal zurückkehren und unter diesen amerikanisch-lutherischen Gemeinden umherwandeln, es müßte ihm in denselben, was die Ordnung und das ganze kirchliche Leben anbetrifft, besser gefallen als in den Gemeinden seiner Zeit. Sünde, Schwachheit und Unvollkommenheit herrscht allerdings auch in den lutherischen Kirchengebilden Nordamerikas, aber eine prinzipielle Verleugnung der lutherischen Grundsätze ist doch, Gott Lob! fast undenkbar, wie die Sachen hier heute stehen. Jedes neue Jahrzehnt unter den bei uns bestehenden Kirchenordnungen verstärkt nur die erfreulichen und dankenswerten Erfahrungen, die die Kirche bei uns in der Vergangenheit gemacht hat.

Als das missourische Gemeindeprinzip in Deutschland bekannt wurde, war man im Lande Luthers nicht mehr in der geistigen Verfassung, diesen amerikanischen Versuch recht zu würdigen. Alle möglichen Motive, nur nicht die wirklichen, sind den Missouriern bei ihrer Kirchenarbeit imputiert worden. Das ganze missourische Untwesen, hieß es, steure auf Böbelherrschaft zu und sei ein Versuch, den demokratischen Staatsgedanken, den man in Amerika mit der Luft einatme und mit der Muttermilch einsauge, auf das kirchliche Gebiet zu verpflanzen. Das war nicht zu verwundern; denn es stand wirklich so in Deutschland, wie Kraushaar schreibt: „Hatten die Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts noch daran festgehalten, daß das kirchliche Recht

ursprünglich auf den Gemeinden beruhe, so vergaß und mißachtete man das bald; in dem Rahmen eines mehr den Formen des Polizeistaates sich angleichenden Kirchenregiments war keine Stelle mehr für das Recht der Gemeinde, des „gemeinen Volks“. Das sich allmählich entwickelnde Staatskirchentum steht an Absolutismus dem Papsttum nicht nach, hat ihm gegenüber den Nachteil, daß es im letzten Grunde nur auf die physische Gewalt des Staates, kraft deren er innerhalb seines Gebietes Ordnung zu halten und seine Forderungen durchzusetzen vermag, sich stützen kann. Wie sehr die weltlich-kirchliche Form der Verfassung der Kirche in Fleisch und Blut übergegangen, erhellt wohl am besten aus der Tatsache, daß man selbst Gelegenheiten, der christlichen Gemeinde die Freiheit wiederzugewinnen, jahrzehntelang ungenützt vorübergehen ließ und sich statt dessen an die staatlichen Kirchenordnungen anklammerte, wie z. B. in der sogenannten niederhessischen Renitenz; daß Versuche, ein vom Staate unabhängiges Kirchentum zu bauen, von den Vertretern der Staatskirche als Fanatismus verschrien wurden“ usw. (S. 1 f.) Heutzutage hat sich wenigstens der Ton der Beurteilung des missourischen Gemeindeprinzips drüben etwas gebessert; doch redet man immer noch von diesem Prinzip als etwas Extremem, übertriebenem. Leider reden auch amerikanische Lutheraner, die hier erst eigentlich lutherisches Kirchenwesen kennengelernt haben, drüben denen zulieb, die gerne die alte Staatskirchenherrlichkeit in die neue Volkskirche hinübernehmen möchten oder wenigstens so viel davon, als sich unter den neuen republikanischen Verhältnissen hinübernehmen läßt. Verbreitung missourischer Grundsätze in bezug auf die kirchenbauende und -ordnende Tätigkeit wird sogar von amerikanischen Lutheranern als Proselytenmacherei gerügt, damit nur die verehrte Staatskirche nicht angetastet werde. Daß sich Gott über solche amerikanischen Lutheraner erbarme, die den schönsten Ruhm unserer hiesigen Kirche nicht zu erkennen scheinen! Dau.

---

### Zur Chronologie des Auszugs.

---

Nach der heute vorherrschenden Ansicht<sup>1)</sup> war Ramses II. der Pharao der Bedrückung Israels in Ägypten und Merneptah der Pharao des Auszugs. Das Datum des Auszugs fiel dann in das Ende des dreizehnten Jahrhunderts vor Christo, etwa in das Dezennium 1230 bis 1220. Die Unhaltbarkeit dieser Anschauung im Lichte der biblischen Chronologie und gewisser Ergebnisse neuerer Forschung nachzuweisen, ist Aufgabe der gegenwärtigen Arbeit.

Die Hauptstütze für die Ansetzung der Regierungszeit Merneptahs als Zeit des Auszugs ist die Auffindung der Magazinstädte Pitthom und

---

1) Vgl. Kuenen, Driver, Burney, Westphal, McCurdy, Grefmann, Masspero, Pinches, Kyle, Petrie, Naville und fast alle Nachschlagewerke und Kommentare.



Raamses (2 Mos. 1) durch die im Dienste des Egypt Exploration Fund arbeitenden namhaften Ägyptologen Flinders-Petrie und Edouard Naville.<sup>2)</sup> Pithom wurde von Naville an der Karawanenstraße, etwa zehn Meilen westlich vom Suezkanal, entdeckt. Der Name bedeutet Haus Tums; der bürgerliche Name des Ortes war Thufu (= Suffoth). Naville fand Magazine mit mächtigen, aus Ziegeln erbauten Mauern, und zwar sind die Ziegel in gewissen oberen Lagen ohne Häcksel zubereitet, 2 Mos. 5, 10. Daß Ramses II. der Erbauer der von Naville bloßgelegten Mauern war, ist durch Inschriften von unbezweifelnder Echtheit nachgewiesen. Dasselbe gilt von der Kornstadt Raamses, die (1905) von Petrie gefunden wurde. Zudem bezieht sich Ramses der Große in einer Inschrift auf gewisse Apurru, die er zu Trondiensten benutzt hat, und die Gleichstellung dieses Wortes (Hprw) mit Hebräer hat etwas Bestrickendes. Die Kornstädte liegen in einem Gebiet, das durch künstliche Bewässerung für die Kultur gewonnen werden mußte, und Ramses II. baute Kanäle, die dem betreffenden Landstrich Nilwasser zuführten. Auf die lange Regierungszeit des Ramses soll 2 Mos. 2, 23 ein Hinweis sein. Ist aber Ramses der Pharao der Bedrückung gewesen — und sein Charakter würde gut zu dem biblischen Berichte stimmen —, so war sein Sohn und Nachfolger Merneptah der Pharao des Exodus, und dieses Ereignis fällt dann in die zweite Hälfte des dreizehnten vordchristlichen Jahrhunderts. Wie stimmt nun dies mit der biblischen Zeitrechnung?

1 Kön. 6, 1 wird der Beginn des Tempelbaues, im vierten Jahr Salomos, in das vierhundertachtzigste Jahr nach dem Auszug der Kinder Israel aus Ägypten verlegt. Hier haben wir also einen festen Anknüpfungspunkt für die Berechnung der Daten rückwärts zum Auszug. Zu bestimmen wäre nur das Jahr des Regierungsantritts des Salomo. Zwar hat die chronologische Forschung der Daten der Königezeit, die hier das Fundament bieten, noch keinen Abschluß erreicht — denn es finden sich noch unaufgelöste Differenzen zwischen der assyrischen und der biblischen Zeitrechnung —,<sup>3)</sup> doch wird das Datum des Tempelbaus auf keinen Fall später als das Jahr 965 oder früher als das Jahr 984 anzusetzen sein.<sup>4)</sup> Die neueste Berechnung neigt sich dem Datum 965 zu.

2) Naville, *The Store City of Pithom*, 1883. Petrie, *Egypt and Israel*; neueste Auflage, 1912.

3) Die Differenz schwankt zwischen zwei und vierzig Jahren; aber auch die größere Zahl ist, wie im nachfolgenden sich erweisen wird, von keinem Belang für unser Problem; die Differenz in den Annahmen für das Datum des Auszugs beläuft sich nämlich nicht auf Jahrzehnte, sondern auf Jahrhunderte.

4) J. S. Griffiths, *The Exodus in the Light of Archeology*, 969. F. X. Rugler, „Von Moses bis Paulus“, 968. Knight, *Nile and Jordan*, 965. Hoßfins, *From the Nile to Nebo*, 997. Clay, *Light on the Old Testament*, 969. Curtis in dem Artikel „Chronology of the Old Testament“ in *Hastings' Dictionary of the Bible*, 965.

Addiert man die Zahl 480 (1 Kön. 6, 1), so ergibt sich für den Auszug das Jahr 1445 vor Christo.<sup>5)</sup>

Nach 2 Mos. 12, 40. 41 währte der Aufenthalt Israels in Gosen 430 Jahre. (Die 400 Jahre der Stelle 1 Mos. 15, 13 [vgl. Apost. 7, 6] werden hier präzisiert.) Nach den LXX, die 2 Mos. 12, 40 hinter „in Ägypten“ einschließen: „und im Lande Kanaan“, also in die 430 Jahre den Aufenthalt der Patriarchen in Kanaan einschließen wollen, hätte sich der Aufenthalt in Gosen auf nur 215 Jahre belaufen. Fast alle Chronologen, vom samaritanischen Pentateuch an bis auf Bengel und Sehlfarth, folgen den LXX.<sup>6)</sup> Ägyptologen gehen in ihren (auf die Königslisten gegründeten) Berechnungen des Verbleibs in Gosen weit auseinander; Lepsius beschränkte ihn auf hundert Jahre und so (obwohl aus ganz andern Gründen) die meisten Neueren; dagegen rechnete Bunsen die Zahl 1423 als Zeitdauer des Aufenthalts in Ägypten heraus! Bleibt die Zahl 430 für die Zeit zwischen der Verheißung und dem Gesetze stehen, und addieren wir diese Zahl zum Jahre 1230, in welchem der Auszug stattfand, wenn Ramses der Bedrucker war, so erhalten wir das Jahr 1660 als Datum für die „Verheißung“ (1 Mos. 46, 4) oder Beginn des Aufenthalts in Ägypten, geraten damit aber in unlösliche Schwierigkeiten bei der Berechnung der Patriarchenzeit. Da nämlich Abraham 215 Jahre vor der Ankunft Jakobs in Gosen nach Kanaan zog, nach obiger Voraussetzung also etwa 1875 v. Chr. (1660 + 215), Abraham aber ein Zeitgenosse Hammurabis (Umrapphel, 1 Mos. 14, 1) war, dieser aber nach Clay<sup>7)</sup> ums Jahr 2100 lebte, so entsteht durch Ansetzung des Jahres 1230 (für den Exodus) eine Lücke von etwa zweihundert Jahren in der Patriarchenzeit.

Man hat nun versucht, den Schwierigkeiten, die eine späte Ansetzung des Auszugsjahres bei der Vergleichung mit den festen Daten biblischer Chronologie bereitet, aus dem Wege zu gehen. Griffiths wird die 400 in 1 Mos. 15 dadurch los, daß er sie für einen Schreibfehler statt 40 und dieses für eine runde Zahl erklärt.<sup>8)</sup> Die Zahl 480 in 1 Kön. 6 ist ihm eine Glosse; der Verfasser dieser Glosse habe etwa

5) Schwierigkeit macht in der Berechnung der 480 Jahre die Periode der Richter. Nach dem massoretischen Text belief sich die Zeit der Richter auf 410 Jahre. Addieren wir noch die 40 der Wüstenwanderung, 40 der Richterschaft Elis, 40 Davids und 4 Salomos, so ergibt sich die Zahl 534, zu der noch die unbestimmte Zeit Josuas, Samuels und Sauls hinzukäme (Griffiths, *The Exodus*, S. 62). Andere versuchen diese letztgenannten drei Perioden genauer zu bestimmen und erhalten als Fazit 594 Jahre vom Tempelbau bis zurück zum Exodus. Bischof Ussher reduzierte diese Zahl um 114 — Jahre der Unterdrückung in der Richterzeit — und erhält so 480; seinem Vorbild sind viele gefolgt, auch Rölcke.

6) Daß Paulus Gal. 3, 17 nicht notwendigerweise dem Texte der LXX folgt, dazu vgl. Köhler, *Lehrbuch der bibl. Gesch. d. N. T.*, Teil I, S. 464 f.

7) *Light on the O. T.*, S. 130.

8) *The Exodus*, S. 36 („a period of years“).



zwölf Generationen im Sinne gehabt und diese zu je 22 (1) Jahren berechnet. Sodann bestreitet Griffith die Identifikation des Amraphel mit Hammurabi, die selbst von Alfred Jeremias<sup>9)</sup> rückhaltlos anerkannt wird. In einer Rezension des Knight'schen Werkes *Nile and Jordan* führt M. G. Kyle<sup>10)</sup> drei Gründe an, die für das spätere Datum des Auszugs in Anschlag zu bringen seien:

1. Ramses II. bezeichnet eins seiner Regierungsjahre als das vierhundertste Jahr seit der Zeit des Königs Nubti. Dieser Nubti sei aber Sohn oder Nachfolger des Königs Apophis, und Apophis sei der Pharao Josephs gewesen — die vierhundert Jahre des Aufenthalts in Gosen! Ein Einwand, der etwas dadurch verliert, daß über der ganzen Zeit der Hirtenkönige, denen Nubti angehörte, noch tiefes Dunkel liegt. Breasted wagt in seiner Geschichte Ägyptens nicht für einen Hyksoskönig die Regierungszeit anzugeben und hält die drei Hyksosdynastien des Manetho für unhistorisch.<sup>11)</sup>

2. Ramses II. sei unzweifelhaft der Erbauer der Kornstädte Pithom und Raamses, an denen die Israeliten ihre Frondienste verrichteten. Dagegen ist zu sagen,<sup>12)</sup> daß lange vor der Zeit des Großkönigs diese Gegend den Namen Ramses, Raamses, Rameßu trug. Seit frühesten Zeiten legten sich die Ägypter den Namen Ra-mesu bei, das heißt, Kinder des Sonnengotts, und das Land Gosen heißt schon in Josephs Tagen „Ramses“ (Raamses), 1 Mos. 47, 11.<sup>13)</sup> Die Ortschaft Pithom wird schon unter Seti I. genannt. Daß es sich hier um sehr alte Ansiedlungen handelt, die Ramses II. nur ausgebaut hat, ergibt sich auch aus dem Umstand, daß Petrie Skarabäen und Gewichte der neunten bis zwölften Dynastie in Raamses fand zwölf Fuß unter den Strukturen der neunzehnten Dynastie (Zeitalter des Ramses). Schließlich weist Clay darauf hin, daß Naville in Pithom von den Hunderten von Kornammern nur zwei bis auf den Grund ausgrub, alle andern aber unberührt ließ. „His conjectural conclusions are entirely too dogmatic on the basis of the work he accomplished.“<sup>14)</sup> Daß die Apurii, deren sich Ramses in seinen Bauten bediente, identisch mit den Hebräern sind, ist keineswegs erwiesen. Kösch, Unger, Dunder und Brugsch lehnen diese Gleichung ab. Das hebräische Äquivalent

9) *The Old Testament in the Light of the Ancient East*, II, S. 24.

10) In *Bibliotheca Sacra*, Juliheft 1922.

11) *History of Egypt*, S. 221.

12) Für das Folgende die Belege bei Köhler, op. cit., S. 235—240.

13) Es widerlegt sich aus der Ansiedlung Israels in Gosen auch der Einwurf, erst Ramses habe Kanäle gebaut, die jenen Landstrich der Kultur zugänglich machten. Ohne Bewässerung wäre Gosen gewiß nicht „der beste Teil Ägyptens“ gewesen. Tatsächlich weisen Brugsch und Ebers nach, daß auch unter Seti I., Ramses' Vorgänger, das Land schon mit Kanälen durchzogen war.

14) *Light on the O. T.*, S. 268. „The reasons why Rameses II should be called the Pharaoh of the Oppression are exceedingly precarious.“ (S. 271.)

sei nicht עברים, sondern עפרים. Hommel gibt zu (Geschichte des alten Morgenlandes, S. 71), daß einem der Name „schon in Abrahams Zeit und dann wieder lange nach dem Auszug begegnet“ unter (Ramses III.), und versucht diesen Umstand zu entkräften durch die Bemerkung, es zeige dies eben nur, „daß kurz [?] vor und nach dem Aufenthalt der Hauptmasse der Hebräer in Ägypten schon, bzw. noch, ein kleiner Teil derselben sich im Delta herumtrieb“!

3. Schließlich weist Kühle darauf hin, daß Israel sich fünfhundert Jahre lang in Kanaan offenbar ohne Störung von außen her erbaute. Kleine Völker wie Ammon und Moab beunruhigten es, aber von Kriegszügen der Assyrier und Ägypter sei keine Rede. Das passe aber nur in die Zeit Ramses' II. und Merneptahs. Auch Griffith betont, daß sich in der Schrift keine Bezugnahme auf die Kriegszüge der Ägypter in Kanaan zwischen 1400 und 1200 v. Chr. finden; es müsse also Israel erst um 1200 von Palästina Besitz genommen haben. Seti I. und Ramses der Große suchten allerdings Syrien mit Raub- und Strafzügen heim. Ramses nennt viele bekannte Ortschaften Kanaans. Wie erklärt es sich, daß das Richterbuch auch mit keiner Silbe davon etwas erwähnt? Allerdings eine frappante Erscheinung. Aber wie stand es damals um die Macht Ägyptens in Westasien? Aus den Amarnabriefen (auf die wir noch zurückkommen) geht hervor, daß schon zweihundert Jahre vor der Zeit Merneptahs die Herrschaft Ägyptens in Kanaan — und das bezeichnet in den Tempelinschriften das ganze Syrien — zerbröckelte, ja, dem Untergang geweiht war. Zogen dennoch ägyptische Herrscher mit ihren Armeen durch das Land, so waren das Expeditionen, die den Bewohnern von Phönizien und dem nördlichen Syrien galten,<sup>15)</sup> weshalb auch Ramses seine Truppen in Schiffen gegen Adas (am Orontes) sandte. Und merkwürdig, wo wir demgemäß annehmen könnten, daß die Ägypter mit den Israeliten in Berührung treten würden, da finden wir jene berühmte Bezugnahme auf den Stamm Asser in der Inschrift des Seti, Vorgängers des Ramses! Zwischen Adas und Megiddo bekriegte Seti die Asaru, zuerst von W. Max Müller mit dem Stamme Asser identifiziert.<sup>16)</sup> Auch Ramses nennt den Stamm, und zwar ebenfalls als in Westgaliläa ansässig, dem Gebiete, das die Verteilung des Landes durch Josua ihm zuwies! Der Zug Setis kann gar wohl unter die Richt. 2, 12—14 genannten Strafgerichte gehören. Daß Israel im ganzen aber verschont blieb, geht daraus hervor, daß gerade die von Seti genannten Städte Afo, Hazor und Bathanath<sup>17)</sup> nach Richt. 1, 31. 33 in einem Gebiete lagen, das noch von den Kanaanitern besetzt war. Dazu auch Richt. 10, 11.

Gegen die Herabrückung des Auszugs auf ca. 1230 sprechen noch folgende Bedenken: Schon Jephtha (Richt. 11, 26) gibt die Zeit

15) Ebers, Brugsch.

17) Knight, *Nile and Jordan*, S. 250.

16) Asien und Europa, S. 236.



zwischen seinem eigenen Auftreten und dem Tode Mosis auf etwa 300 Jahre an. Wie darf dann der ganze Zeitraum der Richter auf 340 (Engelstoft), 318 (Lepsius) oder gar auf 169 (Bunsen) Jahre reduziert werden? Erdmans und Kent sowie fast die ganze negative Kritik setzen den Zug nach Kanaan in die Mitte des zwölften Jahrhunderts (ca. 1150 bis 1130), was etwa neunzig Jahre bis zum Auftreten Davids übrigließe!<sup>18)</sup> Die ägyptischen Berichte über das Delta stimmen nicht mit der Annahme, daß erst unter Merneptah Israel aus Gosen zog. Im achten Jahre dieses Königs wurde Semiten aus der Wüste gestattet, in Gosen sich niederzulassen; wäre das denkbar, wenn man die israelitischen Herdenleute mit so viel Schmach und Verlust eben erst los geworden wäre? Schon zweihundert Jahre vor Merneptah war Gosen ein beliebter Jagdgrund Pharaos. Amenhotep III. erlegte dort viele Löwen und Büffel. Israel muß also schon vorher ausgezogen sein.<sup>19)</sup> Ein Herdenvolk lebt nicht unter Löwen und wilden Büffeln.

Daß die Mumie Merneptahs gefunden worden ist (sie ist jetzt im Museum zu Kairo), würde wohl gegen die vorherrschende Theorie nicht in Anschlag zu bringen sein; denn erstens sagt die Schrift nicht ausdrücklich, daß Pharao im Roten Meer umgekommen ist; und falls der Bericht so zu verstehen ist, dürfte es als selbstverständlich gelten, daß seine Leiche geborgen wurde. Dagegen sind von höchster Bedeutung für unsere Frage zwei Funde, die gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts in der Nähe Thebens gemacht worden sind: die Amarna = briefe und die Israelssäule.

Die Amarnatafeln (1887 gefunden) bestehen aus einer Korrespondenz (in Keilschrift auf gebrannten Ziegeln) zwischen den ägyptischen Statthaltern in Kanaan und dem Pharao Amenophis IV. (der Name wird auch Amenhotep gelesen), dessen Regierungszeit die Wende des fünfzehnten Jahrhunderts v. Chr. (ca. 1400) umschloß. In diesen Briefen klagen die Statthalter Pharaos über den Einfall eines fremden Volkes, dem eine Stadt nach der andern zur Beute fiel. Und das einbrechende Volk wird genannt Habirim, Hebräer.<sup>20)</sup> Daß Habirim nicht appellativ (Menschenklasse, etwa „Verbündete“), sondern als Volksname zu verstehen ist, schließt Schrader aus der Tatsache, daß ein Zeichen (KI), das nur hinter Länder- und Städtenamen steht, einmal hinter Habirim gesetzt ist. Nach den Briefen, die zum Teil in großer Angst vor den einbrechenden Hebräern geschrieben worden sind, war die Macht Ägyptens in Kanaan aufs höchste bedroht. Wir haben hier also Dokumente, die unmittelbar mit der Eroberung des Gelobten

18) Knight, op. cit., S. 127.

19) Knight, S. 250. 201.

20) Gleichung ist außer Zweifel. Clay, *Light* usw., 251—281. Knight, *Nile and Jordan*, 213—235. Breasted, *History of Egypt*, 379—392. Barton, *Archaeology and the Bible*, 344—351. Texte in Rogers, *Cuneiform Parallels*.

Landes durch Israel in Verbindung stehen.<sup>21)</sup> Es wäre demgemäß der Auszug aus Ägypten (vierzig Jahre vor der Eroberung) unter einem Vorgänger Amenophis' IV., etwa unter Amenophis III. oder II., erfolgt. Nehmen wir nun mit Elah an, der Auszug sei um 1449 geschehen, dann war Kaleb auf dem Siegeszug Israels im Jahre 1402 vor Hebron angelangt; denn Kaleb nahm Hebron fünfundvierzig Jahre nach dem Besuch der Rundschafter (Jos. 14, 10) ein, und das war zwei Jahre nach dem Auszug. Das Jahr 1402 fällt aber in die Regierungszeit (1427—1392) des Pharao Amenophis III.!

Wir haben also als Pharao des Auszugs nicht Merneptah, der zweihundert Jahre später lebte, sondern Amenophis II. oder III. anzusehen. Dahin weisen unwidersprechlich die Tel-Amarna-Briefe und die biblische Chronologie.<sup>22)</sup>

Ein zweiter Fund, der die Zeit Merneptahs als Zeit des Exodus ausschließt, ist die sogenannte Israelsäule des Merneptah, von Flinders Petrie 1896 gefunden. Die Inschrift berichtet einen erfolgreichen Raubzug ins Land der Libher, Gethiter und nach Kanaan. Hier findet sich zum erstenmal in der ägyptischen Geschichte der Name „Israel“; denn der König rühmt sich, Israel verwüstet zu haben: „Israel ist verwüstet, es hat keinen Samen.“ Die Inschrift ist aus dem dritten Jahre seiner Regierung datiert. Wie ist es nun möglich, daß Israel damals schon in Palästina war, wenn es unter Merneptah erst ausgezogen ist?<sup>23)</sup> Ob Merneptah mit diesem Berichte, wie die Pharaonen öfters taten, seinem Volke etwas vorflunkerte — etwa zum Trost für die vor Jahrhunderten erfahrenen Schädigungen beim Auszug — oder Israel wirklich eine Schlappe zufügte, sei dahingestellt; jedenfalls ist es leichter zu erklären, daß der König Israel in die Zahl der von ihm besiegtten Völker einschloß, als die Jahreszahl dieser Inschrift mit einem Auszug unter Merneptah in Einklang zu bringen.

21) Taanach suchte Hilfe bei Megiddo; vgl. dazu Jos. 12, 7. 21! Gezers König wird in den Briefen genannt Zapaä = Zaphia von Lachisch, Jos. 10, 3; Lachisch und Gezer waren politisch aufs engste verknüpft, Jos. 10, 33. In Lachisch fand Bliß (*A Mound of Many Cities*, 1898) in der Asche (vgl. Jos. 10, 32) Stara-bäen und andere Reste der Habirim-Periode. In Bethschemeß entdeckte Madenzie (*Excavations at Ain Shems*, 1913) ägyptische Starabäen, Horusaugen, Iffsbilder usw. aus der XVIII. Dynastie, also der Zeit ca. 1450. In der Lage darüber eine Masse Asche, Jos. 15, 10; 21, 16!

22) Ein merkwürdiges argumentum e silentio läuft hier unter. Es fehlen nämlich in den Amarnatafeln Bezugnahmen auf Bethel, Ai, Jericho, Hebron, Siloh — diese Städte waren schon im Besitz der siegreichen Stämme Israels!

23) Man hat versucht, „Israel“ hier als Volk, nicht als Land, aufzufassen; das Wort habe ein Determinativ, welches „Fremdvolk“, nicht „Fremdland“, bedeute; Israel sei also „noch nicht zu voller Seßhaftigkeit gelangt“ (so Ed. Meyer, „Die Israeliten“, 1906). „Same“ soll bedeuten Nachkommenschaft, Bevölkerung, wogegen andererseits hervorgehoben wird, daß es sich um eine der üblichen Verwüstungen von Ackerfeldern und Obstbäumen handelt.



Aber man hat sich zu helfen gewußt.

Erstens streicht man die vierzigjährige Wüstenwanderung und reduziert den Zug nach Kanaan auf zwei Jahre oder noch weniger. Damit ist alles, was nach dem Auszug von einem Aufenthalt am Sinai gesagt wird, ins Reich der Sage verwiesen. Man sucht Sinai in der Gegend Seir, also in einer Linie direkt östlich (statt südlich) von der Durchgangsstelle.<sup>24)</sup> Dann wird großes Gewicht gelegt auf den Zug der Rundschafter unter Kaleb. Das sei der Einzug eines Teils der Israeliten, in sagenhafter Umarbeitung, und was 4 Mos. 14, 40—45 und 5 Mos. 1, 41—46 steht, sei schon im zweiten Jahre des Wüstenzuges geschehen, und der Text sei an diesen Stellen arg in Unordnung. (So Griffith, *The Exodus*, und viele andere.) Man nimmt an, was von Kaleb's Siegeszug, Jos. 15, 13—19, erzählt wird, sei eine Reminiszenz des ersten Eindringens gewisser Stämme, welches der Rundschaftergeschichte zugrunde liege.<sup>25)</sup> Der Zug Israels sei nur einer aus vielen Zügen von Nomadenhorden gewesen, die damals in Westasien die Urbewohner vertrieben. Affer (so rettet man die Bezugnahme Ramses' II. auf diesen Stamm — siehe oben) sei überhaupt nie nach Ägypten gezogen, sondern habe sich gleich in Galiläa festgesetzt. Simeon und fünf oder sechs andere Stämme seien schon vor Merneptah aus der Arabischen Wüste nach Kanaan gezogen. So erhält man Israeliten in Kanaan, die Merneptah in seinem dritten Jahre bekriegen konnten!<sup>26)</sup>

Fand der Auszug ums Jahr 1450 statt, wer war dann der Pharao der Bedrückung? „Da kam ein neuer König auf in Ägypten, der wußte nichts von Joseph“, 2 Mos. 1, 8. Haben wir in diesem König den eigentlichen Dränger Israels schon vor uns? Wohl schwerlich; denn nach 1 Mos. 15, 13 sollte für Israels Aufenthalt in Ägypten das Geplagtwerden charakteristisch sein, ist also keineswegs erst am Ende desselben eingetreten. Daher ist auch nicht ohne weiteres anzunehmen,

24) Man greift auch zurück auf die seit dem Funde der Amarnabriefe (die von der hohen Kultur Kanaans zeugen) stark in Mißkredit geratenen Theorien Wellhausens, Kuenens, Stades: Israel sei nie als ganzes Volk in Ägypten gewesen, denn nur der Josephstamm sei in Gosen angesiedelt worden, und nur die Josephiten seien ausgezogen. Die biblische Geschichte im Exodus sei unhistorisch, Josua eine Mythe usw.

25) So z. B. Samuel A. B. Mercer im *Anglican Theological Review*, Oktober 1922. Mercer nimmt nach dem Vorgang fast aller negativen Kritiker an, daß die Erzählungen des Wüstenzuges Sage, jedenfalls stark unhistorisch, sind. „Biblical tradition represents all the tribes of Israel as leaving Egypt at the same time and as entering Canaan by the way of the fords of Jordan under the leadership of Joshua. But these traditions are late.“ „All the lists of tribes Deut. 33 and Num. 1 are ideal reconstructions of a later period.“ Seere Ausflucht!

26) Für den, der an der Schrift festhält, fällt auch in die Waagschale, daß Moses im dritten Jahre Merneptah's nicht achtzig Jahre alt sein konnte, wenn er während der siebenundsechzigjährigen Regierung Ramses' II. geboren wurde.

daß dieser König, unter dem die Bedrückung anfang, identisch ist mit dem Pharao, der die Knäblein morden ließ und während dessen Regierungszeit Moses geboren wurde. Daß der Pharao des Auszugs aber wiederum ein anderer war, geht aus 2 Mos. 2, 23 hervor. Es fand also die Bedrückung Israels unter einer Reihe von Königen statt, und diese Reihe begann mit einem, von dem es heißt: „Er wußte nichts von Joseph.“ Sind aber die Söhne Jakobs unter den Hyksoskönigen (Sirten, Nichtäggyptern) in Gosen angesiedelt worden, wie fast allgemein angenommen wird, und fiel der Tod Josephs noch in die Hyksoszeit, so weist die Stelle von dem „neuen König“ unmißverständlich auf den ersten König der neuen (achtzehnten, wieder ägyptischen) Dynastie hin, der sich keiner Verpflichtung gegen das Haus Jakobs bewußt sein konnte. Dieser erste König der achtzehnten Dynastie hieß Ahmes. Nach der Vertreibung der Hyksos unternahm er Bauten in großem Maßstab, und es wird von ihm ausdrücklich berichtet, daß er sich dabei der Fenu bediente. Die Fenu aber waren asiatische Gefangene, den Israeliten vielleicht stammesverwandt, vielleicht mit diesen identisch. Jedenfalls hat die Annahme, daß mit dem Dynastiewechsel die Frondienste Israels begannen, viel für sich. Unter der Voraussetzung nun, daß der Auszug ca. 1445 stattfand, Moses aber damals achtzig Jahre alt war, wäre das Geburtsjahr Moses 1525. In dieser Zeit war die später so berühmte Pharaonin Hatschepsut ein erwachsenes Mädchen und mag deswegen die Königstochter sein, die Moses aus dem Nil hob. Hatschepsut aber war Schwester und Vorgängerin des mächtigsten aller ägyptischen Herrscher, Thotmes' III., dessen Regierungszeit in die Jahre 1501—1447 fällt, und in dem wir den eigentlichen Bedränger Israels zu erkennen hätten.<sup>27)</sup>

Thotmes (Dehutmose, Thutmosis, Thutmes)<sup>28)</sup> wird von Orr, Hommel, Binnern, Jeremias,<sup>29)</sup> Clay,<sup>30)</sup> Conder und andern als der

27) Die Regierungszeit des Thotmes ist nach dem Zeugnis Breasteds durch astronomische Berechnungen außer Zweifel gestellt. In was für Not man mit dem späteren Datum des Auszugs gerät, illustriert sich an den Tabellen Beechers (*Dated Events of the Old Testament*), der sich gezwungen sieht, Merneptah auf 1501, also das Antrittsjahr Thotmes', hinaufzurücken!

28) Die Königstochter, die Moses rettete, wird bei Josephus Thermutis genannt. Sollte sich darin Tahutimes, also der Familienname Thotmes, verstecken?

29) Op. cit., S. 89 f. Jeremias bezeichnet die Annahme, daß Ramses der Bedrücker gewesen sei, als eine neuere Theorie, die mit der ägyptischen Tradition im Widerspruch stehe. „The Biblical chronology leads to the time of Amenophis II“, wonach Thotmes der Bedränger war. Der Obelisk im Central Park, New York, ist ein Denkmal dieses Herrschers.

30) Clay rechnet, op. cit., S. 278 ff., vom Tempelbau (969) 480 Jahre zurück auf 1449 als Datum des Exodus und redet von dem „remarkable synchronism“, der bei Vergleichung der Merneptahsäule und den Amarnabriefen sich herausstellt. „Thus the old view seems perfectly reasonable that the expulsion of Israel took place in the reign of Amenophis II.“



Pharao, der Israel bedrückte, bezeichnet. Damit stimmt, was die Geschichte von der rücksichtslosen Herrschsucht und Grausamkeit dieses Fürsten berichtet. Eine Erinnerung daran mag sich aufbewahrt haben in dem bekannten Wandgemälde aus der Regierungszeit des Thotmes, das Ironarbeiter beim Ziegellegen darstellt, während der Aufseher ihnen zuruft: „Der Stock ist in meiner Hand; seid nicht trügel!“ Man hat Ziegel gefunden, mit dem Namenszuge Thotmes' versehen, die ohne Häcksel gebrannt sind. Auch die lange Regierungszeit dieses Herrschers (54 Jahre) stimmt mit dem „lange Zeit danach“, 2 Mos. 2, 23.

Ist Thotmes III. der Pharao der Bedrückung, so fällt wahrscheinlich dem Amenophis (Amenhotep) II. die noch traurigere Rolle des verstockten Königs, der Israel nicht ziehen lassen wollte, zu. Er heißt in den Inschriften „Herrscher von On“, <sup>31)</sup> und On = Heliopolis, die Residenzstadt im Delta, wo Moses und Aaron ihr Gesuch vor Pharao brachten. Vor allem aber ist nicht zu übersehen, daß die älteste ägyptische Überlieferung einen Amenophis als Pharao des Auszugs bezeichnet. <sup>32)</sup>

Wir sind keineswegs überzeugt, daß die Forschung das letzte Wort über unsern Gegenstand geredet hat. Noch schwanken die Zahlen betreffs des Tempelbaues, und damit schwankt das Pendel auch zwischen den Daten, die für den Auszug aus Ägypten etwa in Betracht kommen; doch deuten alle neueren Funde und dynastischen Berechnungen auf ca. 1450 und nicht auf ca. 1200 als Periode der letzten Bedrückung und des Auszugs der Kinder Israel. Nicht daß so wenig, <sup>33)</sup> sondern daß in den unabsehbaren Ruinenfeldern Ägyptens doch einige Bezugnahmen auf das Volk Israel und seine Eroberung Kanaans gefunden worden sind, muß unsere Verwunderung erwecken. Wie die Entzifferung des Hammurabi-Kodes die gesamte Kritik der mosaischen Bücher, sofern sie auf einer falschen Geschichtsphilosophie beruhte, zerrümmert hat, so haben jetzt auch zur Bezeugung der Geschichte des Auszugs aus Ägypten die Steine geredet. Und was sie ganz neuer =

31) Hoskins, op. cit., S. 84.

32) Die Stellen können bei Köhler, op. cit., I, S. 226—236, und bei Jeremias, op. cit., S. 83—88, nachgelesen werden. Es handelt sich um alte Sagen, die von Manetho, Apion, Diodorus Siculus und andern aufbewahrt worden sind und die von dem Austreiben gewisser „Unreiner“, „Ausfälliger“, unter einem Könige Amenophis berichten. Lepsius, Bunsen, Delitzsch, Ebers, Dunder, Jeremias, Barton usw. sehen diese Sage an als eine ägyptisch gefärbte Darstellung des Auszugs unter Moses.

33) Daß z. B. nichts von dem Untergang des pharaonischen Heeres im Schilfmeer zutage gebracht worden ist, braucht nicht zu befremden. Alfred Jeremias sagt in seinem öfters angeführten Werke (II, S. 84 f.): „Egyptian historians carefully avoid recording events which are humiliating to Egypt. Even the violent death of a Pharaoh (which, besides, by no means follows from the story) would not be recorded. We seldom learn anything about the death of the Pharaohs.“

dinge zu reden scheinen, ist so merkwürdig, ja, will uns so unglaublich vorkommen, daß wir vorerst noch mit unserer Bewertung dieser Kunde zurückhalten wollen. Doch wäre auch ein rascher Überblick über die chronologischen Fragen, die mit der Befreiung Israels in Zusammenhang stehen, unvollständig, wollte man gewisse Inschriften, die man am Sinai gefunden hat, nicht berücksichtigen.

Als Flinders-Petrie 1905 auf der Sinaihalbinsel weilte, fielen ihm hoch auf dem Plateau eine Anzahl Steintafeln auf, die mit bisher unbekannten Schriftzügen bedeckt waren. Petrie konnte nur feststellen, daß es wirkliche Schriftzüge waren und nicht bedeutungsloses Gefasel; daß es sich nicht um ägyptische Hieroglyphenschrift handle; daß die Inschriften aus der Zeit der achtzehnten Dynastie, und zwar aus der Zeit des großen Thotmes, stammen, dessen Halbschwester Hatschepsut hier einen Tempel errichtet hatte.<sup>34)</sup> Von der Schwierigkeit der Entzifferung kann sich jeder einen Begriff machen, der nur auf die Nachbildungen in Grimmes Werk einen Blick wirft. Man glaubt, in dieser Schrift das älteste aller Alphabete gefunden zu haben, und die Sprache der Inschriften soll reines Hebräisch sein! Grimme analysiert die Inschriften buchstabenweise und findet den (hebräischen!) Namen „Manasse“. Mit einem Scharfsinn und einer Kombinationsgabe, die unsere Bewunderung erregt, entziffert er ein Zeichen nach dem andern. Der Name der Hatschepsut kommt zum Vorschein. Dann „gezogen aus dem Nil“, „Sohn der Hatschepsut“. Für das Felsplateau der Name „Sinai“ — fünfmal — und damit der Tod den Theorien, die den Sinai in der Seirgegend suchen. Die ältesten Buchstabenzeichen der Welt ein „reines Bibelhebräisch“ (S. 91)! Was aber hat das alles mit dem Datum des Auszugs zu tun? Doch sehr viel, wenn es sich hier um den „Sohn der Hatschepsut“, den die Königstochter aus dem Nil zog, um den Hebräer Moses, handelt! Dürfen wir das annehmen? Hubert Grimme versucht, wissenschaftliche Ruhe zu bewahren; er will nicht abschließend reden; aber was er liest, ist:

„Hatschepsu=Sohn=Mose,<sup>35)</sup> Oberster der Minenarbeiter.“

„Du warst freundlich, hast mich aus dem Nil gezogen.“

Als Konjektur — er scheut sich vor der unbedingten Identifikation — weist Grimme hin auf den biblischen Moses. Der floh vor Pharao, nachdem er den Ägypter erschlagen hatte. Als treuer Anhänger der Hatschepsut — gegen deren Andenken Thotmes wütete — hatte er

34) Petrie, *Researches in Sinai*. Vgl. auch Hoskins, op. cit., S. 140 f. Knight, op. cit., S. 166 f. Vor allem Hubert Grimmes Monographie: „Alt-hebräische Inschriften vom Sinai“; Hannover, 1923.

35) Grimme nimmt an, daß „Manasse“ und „Moses“ dieselbe Person bezeichnet haben mögen, wie Joseph auch den Namen Zaphenath-Paneach trug, 1 Mos. 41, 45. — Durch die Güte D. Fürbringers werde ich hier erinnert an die merkwürdige Lesung „Manesse“ (statt „Mose“?) im massoretischen Text der Stelle Richt. 18, 30.



strengste Bestrafung zu erwarten. Um seinen Dank gegen die verstorbene Fürstin zu dokumentieren, schreibt er die Zeilen in semitischer Schrift, die den Ägyptern unbekannt war, inmitten einer Reihe von Grabinschriften von Leuten semitischer Herkunft.

Wie, ist es wirklich der biblische Moses, dessen Inschrift hier vorliegt? Grimme sagt: „Zu entscheiden: „Ja, sie sind ein und dieselbe Person“, davon muß noch Abstand genommen werden. Denn noch steht eine Anzahl wichtiger Wortlesungen nicht fest“; sodann seien die Originale nie vom Sinai entfernt worden, konnten also nicht nachgeprüft werden. Daß die bibel Feindliche Kritik, die das Eingraben von zehn Geboten in hebräischer Schrift auf Steintafeln unbedingt als Legende oder freie Erfindung erklärt, wieder einmal zuschanden geworden ist, scheint vorerst ein gesichertes Resultat. Und was unsern Gegenstand anbelangt, so mag ein Satz aus Grimme (S. 94) den Schluß unserer Untersuchung bilden: „Nach 1 Kön. 6, 1 sind die Israeliten 480 Jahre vor dem Beginn des Tempelbaues (ungefähr 960 v. Chr.), somit gegen 1440, aus Ägypten ausgewandert.“<sup>36)</sup>

Th. Gräbner.

## Lehrfortbildung und Lehrzerstörung.

In D. Piepers „Christliche Dogmatik“ (Bd. I, S. 147 ff.) findet sich mit Recht auch ein Abschnitt über „Theologie und Lehrfortbildung“. Angesichts des traurigen Abfalls von der Schriftwahrheit in der ganzen „christlichen“ Welt, besonders auch in unserm Lande, ist dieses Kapitel von überaus großer Bedeutung. In kurzer, aber klarer und überzeugender Weise weist D. Pieper nach, wie sich ein jeder christlicher Theolog zu den so oft gemachten Versuchen, die christliche Lehre fortzubilden, zu stellen hat.

Der Gedankengang ist kurz der: Es kann keine Fortbildung der christlichen Lehre geben, weil die christliche Lehre eine mit der Lehre der Apostel völlig abgeschlossene Größe ist, die im Laufe der Zeit nicht fortzubilden, sondern völlig unverändert festzuhalten und zu lehren ist. Christi Lehrauftrag, den wir Matth. 28, 18—20 haben, deckt die ganze Zeit des Neuen Testaments bis an den jüngsten Tag

36) Zu den Sinainschriften vgl. auch einen Aufsatz Prof. B. Peters' (Zehlendorf) in der „Ev.-Luth. Freikirche“ vom 22. Februar 1925. Prof. Peters schreibt: „Wir können uns wohl vorstellen, welchen Versuchungen die Entzifferer und Forscher widerstehen mußten, in diese hebräischen Inschriften nicht den Namen eines Moses oder Joseph hinein- statt herauszulesen. Es ist aber nach der bisherigen Entzifferung die Rede von einem Manasse, einem ägyptischen Beamten, der zuerst Minenarbeiter, dann Steinmeister und Tempelhauptmann war.“ Ist Herr Prof. Peters wohl die Monographie Grimmes zu Gesicht gekommen? Und hat Grimme hinein-, oder hat er herausgelesen?

und lautet dahin, daß seine Kirche die Völker halten lehre alles, was er (Christus) ihr befohlen hat. Daß wir aber Christi Lehre in der Lehre seiner Apostel haben, bezeugt uns ebenfalls Christus selbst, wenn er Joh. 17, 20 sagt, daß alle Glieder seiner Kirche bis an den jüngsten Tag durch der Apostel Wort an ihn glauben werden.

Deffen waren sich auch die Apostel klar bewußt. Paulus ermahnt die Gemeinden, die durch seine Lehrtätigkeit entstanden waren: „So stehet nun (στήκετε), liebe Brüder, und haltet an den Sätzen (κρατεῖτε τὰς παραδόσεις), die ihr gelehrt seid, es sei durch unser Wort oder Epistel“, 2 Theff. 2, 15. Alles, was Paulus lehrt, lehrt er an = gesichts des Jüngsten Tages und damit als bis an den Jüngsten Tag geltend, 2 Tim. 4, 1 ff.; 1 Tim. 6, 14. 15. Und die Lehre Pauli ist so unveränderlich göttliche Wahrheit, daß er über jeden, der sich an seinem Evangelium eine Änderung erlaubt, den Fluch ausspricht, Gal. 1, 6—9; 5, 12. Besonders zu beachten für unsere Zeit ist die Tatsache, daß Paulus die Vollkommenheit der apostolischen Lehre auch solchen Lehrern gegenüber festhält, die unter dem Schein einer höheren philosophischen Erkenntnis und einer höheren Geistlichkeit die Lehre Christi ergänzen wollten. Er sagt von allen, welche die von den Aposteln verkündigte Lehre Christi glauben, daß sie dadurch in Christo vollkommen sind, ἐστέ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, Kol. 2, 6—9. 16—20.

Gegen den Einwand der Vertreter der Lehrfortbildung, daß die Kirche im Laufe der Zeit sich genötigt gesehen habe, dem sich erhebenden Irrtum gegenüber die christliche Lehre in besonderen Formulierungen zum Ausdruck zu bringen, ist zu sagen: Die durch den Gegensatz hervorgerufenen neuen Formulierungen der Schriftlehre sind kein Beweis für Lehrfortbildung, sondern vielmehr ein Beweis für das Gegenteil, nämlich für das Bleiben bei der Schriftlehre (μένειν ἐν τῷ λόγῳ τοῦ Χριστοῦ). Luther weist schlagend nach, daß die ersten alten „Hauptkonzilia“ mit ihrem ὁμοούσιος, θεοτόκος usw. nichts Neues gemacht, sondern nur die Lehren bekannt haben, die die Christenheit von allem Anfang an auf Grund der Schrift geglaubt hat. Dies weist Luther in seiner Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ von den einzelnen Konzilien nach. (Vgl. St. L. XVI, 2248 ff.) Auch durch die Reformation der Kirche ist die christliche Lehre nicht im geringsten fortgebildet, sondern lediglich die alte Lehre der Schrift aus dem päpstlichen Wust der Menschenlehren wieder hervorgezogen, gelehrt und bekannt worden. Deffen war Luther sich wohl bewußt. (St. L. XVII, 1324.) Es liegt daher ein Nichtverstehen der Reformation vor, wenn moderne Theologen, um sich mit ihrer Lehrfortbildung unter Luthers Protektion zu stellen, von einem „neuen Verständnis des Christentums in der Reformation“ reden. Auch die Bekenntnisse der lutherischen Kirche lehren nichts Neues. (Vgl. C. A., Art. XXI; M. 47, 1—5; 48, 1—6. F. C., Epitome; M. 517, 1. 2.)



D. Pieper schließt seinen Artikel über „Theologie und Lehrfortbildung“ mit den Worten: „Fortbildungsversuche machen wir nur so lange und nur insofern, als wir die christliche Lehre noch nicht kennen. Nachdem wir sie und insofern wir sie durch Gottes Gnade im Glauben an Gottes Wort erkannt haben, stehen wir anbetend vor ihrer unveränderlichen göttlichen Größe. . . . Die ‚Repristinationstheologie‘ ist die einzige Theologie, die in der christlichen Kirche existenzberechtigt ist, Joh. 8, 31. 32; 17, 20; 1 Tim. 6, 3 ff.; Eph. 2, 20.“ —

An diesem Artikel hat man merkwürdigerweise gerade innerhalb der lutherischen Kirche unsers Landes Kritik geübt. Die Kritik lautet: „Was der Herr Doktor über Theologie und Lehrfortbildung schreibt, ist nicht befriedigend. Er weist alle Gedanken einer Lehrfortbildung entschieden ab. Wir sind damit einverstanden, daß die ewigen Wahrheiten des Heils, als von Gott gegeben und offenbart, unveränderlich sind und sich nicht entwickeln; auch der Mensch kann sie nicht entwickeln. Aber das menschliche Erkennen dieser ewigen Wahrheiten, das Erkenntnismäßige Durchdringen derselben, hat seine Entwicklung, geschieht in der Zeit und hat seine Geschichte. . . . Als Luther das Evangelium von der freien Gnade predigte, predigte er gewiß nichts Neues, aber für viele in seiner Zeit war es neu. Auch die Kirche ist gewachsen in der Erkenntnis Jesu Christi, und das Wachstum der Erkenntnis ist nicht mit 1580 zu Ende. Die Lehrstreitigkeiten unserer Tage beweisen das.“

Es ist bedauerlich, daß diese Aussprache gerade lutherischerseits gefallen ist. Tatsächlich steht es so, daß die Kirche nur dann in der Erkenntnis Jesu Christi gewachsen ist, wenn sie, jegliche Lehrfortbildung ablehnend, bei Jesu Wort blieb. Ein Augustin, ein Luther, ein Walther, sie alle wuchsen doch nur so in der Erkenntnis Jesu Christi, daß sie als Schrifttheologen zu Jesu Füßen saßen und ihm zuhörten. Wachstum in der Erkenntnis Jesu Christi vollzieht sich nur auf diesem Wege. Das muß aller rationalistischen Lehrfortbildungssucht gegenüber unbedingt festgehalten werden. Es ist wahr, es hat hierzulande innerhalb der lutherischen Kirche lange und heftige Lehrkämpfe gegeben; aber bei diesen Lehrkämpfen handelte es sich nicht um ein Fortbilden der Lehre auf Grund eines tieferen Erkennens der Heilswahrheiten, sondern um das Bleiben bei der Lehre der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses. Über die im Konkordienbuch von 1580 dargelegten Glaubenslehren hinaus ist die lutherische Kirche nicht gewachsen. Noch heute steht die bekennnistreue lutherische Kirche so, daß sie alle in der Konkordia dargelegten Heilslehren nicht etwa mit einem quatenus, sondern mit quia unterschreibt. Ja, es steht so, daß alles „Wachstum“ über diese Lehren hinaus nichts anderes als Abfall von der Wahrheit des Wortes Gottes ist. Lehrfortbildung im Sinne neuerer und älterer Theologen ist nichts weiter als menschliche Korrektur und darum Beseitigung des untrüglichen Wortes Gottes.

Darauf weist auch D. Pieper in seinem Artikel „Theologie und

Lehrfortbildung“ hin. Er schreibt: „Daß es keine Fortbildung der christlichen Lehre gibt, tritt schließlich auch darin zutage, daß alle Fortbildungsversuche, bei Licht besehen, sich als Umbildung und Zerstörung der christlichen Lehre erweisen.“ Einen neuen Beweis für die Wahrheit dieses Satzes liefern gegenwärtig die liberalen Theologen innerhalb der Sekten unsers Landes. Die kirchliche Lage in diesen Gemeinschaften ist, wie bekannt, eine überaus traurige. Fast ohne Ausnahme haben sich die Wortführer der zum Federal Council of the Churches of Christ of America gehörigen Gemeinschaften von der christlichen Religion losgesagt, die Heilswahrheiten der Heiligen Schrift preisgegeben und sich auf unitarischen Boden begeben. Die von ihnen gepredigte „Religion“ ist, was das Ziel betrifft, Diesseitsreligion, die sich wesentlich mit dem Wohl der Menschen in dieser Welt befaßt; was die Mittel zur Glückseligkeit betrifft, Werkreigion. Ganz links stehen in diesen Kreisen die ausgesprochenen Liberalen, zum Teil bedeutende Professoren an theologischen Seminaren, Redakteure kirchlicher Zeitschriften und Prediger großer, „vornehmer“ Gemeinden. In der Mitte befinden sich „die evangelisch Gerichteten“ (Evangelicals), die zum Teil aber äußerst liberal sind und sich von den offen Liberalen wenig unterscheiden. Eine verschwindend kleine Minorität bilden die sogenannten Fundamentalisten, die sich bemühen, die Hauptlehren der christlichen Religion, namentlich die Lehren von der Gottheit Christi, seiner stellvertretenden Genugtuung und der Seligkeit des Sünders allein aus Gnaden durch den Glauben an Christum, festzuhalten. Diese erwarten eine „neue Reformation“, durch die allein, wie sie meinen, der gänzliche Verfall der Kirche verhindert werden kann. So schreibt hierüber Prof. Dr. J. Gresham Machen in der *Princeton Theological Review* (Januar 1925, S. 81): „God still rules, and in the midst of the darkness there will come in His good time the shining of a clearer light. There will come a great revival of the Christian religion; and with it there will come, we believe, a revival of true learning; the new Reformation for which we long and pray may well be accompanied by a new Renaissance.“ Leider kämpfen die Fundamentalisten selber mit stumpfen Waffen, da sie eben nicht voll und ganz auf dem Schriftgrund stehen und trotz ihres Bekennermutes doch durch und durch unionistisch gesinnt sind. Dies möge genügen, um die kirchliche Lage unter den reformierten Sekten unsers Landes ein wenig zu charakterisieren.

Was nun die Lehrfortbildung betrifft, wie sie von den liberalen Theologen hierzulande getrieben wird, so finden wir diese nirgends klarer dargelegt als in dem weitverbreiteten Buch des vielgenannten Professors Harry Emerson Fosdick: *The Modern Use of the Bible*.\*)

\*) *The Modern Use of the Bible*. By Harry Emerson Fosdick, D. D. Morris K. Jessup Professor of Practical Theology, Union Theological Seminary, New York. The Macmillan Co., 1924.



Mit diesem Buch will Fosdick sowohl der Bibel selbst wie auch seinen liberalen Kanzelgenossen einen Dienst erweisen. Fosdick will zunächst die Bibel für Kirche und Kanzel retten. Dieses alte, ehrwürdige Buch kann die Welt nicht entbehren, und er tadelt alle, die sich in stolzer Selbstgefälligkeit über die Schrift hinwegsetzen und sie nicht mehr benutzen wollen. Von seiner „neuen Weise, die Schrift zu gebrauchen“, urteilt er: „Dieser neue Gebrauch der Schrift gibt uns das ganze Buch wieder“ („it gives us the whole Book back again“), S. 30. In seinem ganzen Buch redet darum auch Fosdick in einem durchaus höflichen und ehrwürdigen Ton über die Bibel. Aber nicht nur die Bibel, sondern auch Christus will Fosdick für die moderne liberale Theologenwelt retten. In dem Kapitel „Jesus, the Messiah“ schreibt er: „Immeasurably indebted for His unique, costly, and irreplaceable work, tracing all my choicest faith, hopes, ideals, and experiences with God to Him and to His Cross, convinced that He was divinely appointed to be the world's Savior and that He plays the indispensable part in establishing God's kingdom on earth. . . . Therefore I call Him Christ indeed.“ (S. 235.) Auch die Gottheit Christi will Fosdick für das moderne kirchliche Bekenntnis retten. Seine Worte lauten: „Of all foolish things I can think of nothing more foolish than looking back over our race's history and discerning amid its tragedy and struggle this outstanding figure spiritually supreme, to minimize Him, to tone down our thought of Him, to reduce Him so that we can be like Him. Rather let us exalt Him! If God was not in Him, God is not anywhere. The best hope of mankind is that the living God is in Him and through Him may flow down through all the secret runnels of the race.“ (S. 272.) Gerade diese höflichen Aussprüche über die Schrift und Christus haben viele irregeführt und es sie nicht ahnen lassen, daß dahinter, wie wir sehen werden, eine wahrhaft gotteslästerliche Verneinung der ganzen Schriftlehre steckt. Schließlich will Fosdick mit seinem Buch auch seinen liberalen Amtsbrüdern einen Dienst erweisen, indem er ihnen zeigt, wie sie mit Beibehaltung ihres ganzen modernen Unglaubens dennoch die Schrift verwenden können. Er weist ihnen ein Programm zu, wonach sie die Lehren der Schrift so „fortbilden“ können, daß sie sich durchaus der „neuen Wissenschaft“ und der von der Wissenschaft erleuchteten Vernunft anpassen. Das meint Fosdick, wenn er von einem „neuen“ Gebrauch der Bibel redet.

Wie, fragen wir uns, gestaltet nun Fosdick seine Lehrfortbildung? Welches sind die Prinzipien, die er zur Anwendung bringt? Der neue Gebrauch der Schrift, den Fosdick empfiehlt, ist allerdings, bei Licht besehen, nicht neu, sondern längst auf rationalistischem Boden abgegaßt. Neu ist nur die Art und Weise, wie Fosdick mit alten Argumenten hantiert. Hauptsächlich sind es zwei Prinzipien, nach denen sich seine Lehrfortbildung gestaltet, nämlich erstens, daß Gott sich den Men-

sehen auf mannigfaltige Weise immer wieder aufs neue und dabei klarer und heller offenbart, und zweitens, daß in der Schrift ewige Wahrheiten in der Schale vorübergehender Formen zum Ausdruck kommen. Über den ersten Punkt schreibt er: "No longer can we think of the Book as on a level, no longer read its maturer messages back into its earlier sources. We know now that every idea in the Bible started from primitive and childlike origins and, with however many setbacks and delays, grew in scope and height toward the culmination in Christ's Gospel. We know now that the Bible is the record of an amazing spiritual development." (S. 11.) Den zweiten Punkt beschreibt Fosdick so: "Of course, there are outgrown elements in Scripture. How could it be otherwise in a changing world? We are crying for the moon when we ask for a Scripture that does not speak to us in the language and out of the moral and mental categories of the generations when it appeared. . . . Here, then, is the first essential of intelligent Biblical preaching in our day: A man must be able to recognize the abiding messages of the Book, and sometimes he must recognize them in a transient setting." (S. 94 f.) Wir haben es somit hier mit dem kräftigsten Rationalismus zu tun, der nach dem Licht der von der Wissenschaft erleuchteten Vernunft die Lehren der Bibel umbildet. Prof. Macken wirft Fosdick mit Recht vor, daß er die Schrift nach dem Prinzip der darwinistischen Entwicklungslehre (the evolutionary principle) zurechtstutzt.

Wie geht Fosdick dabei zuwege? Tatsächlich treibt er mit der Bibel und ihren Heilslehren seinen Spott. Fosdick leugnet die Inspiration der Heiligen Schrift. Ihm ist die Schrift nicht Gottes Wort, nicht die untrügliche, vom Heiligen Geist wörtlich eingegebene (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, 2 Tim. 3, 15) Gotteslehre zur Seligkeit, sondern ein pur menschliches Buch, das auf dem Wege menschlicher Betrachtung über göttliche Dinge zustande gekommen ist. Nach Fosdick bringt die Heilige Schrift daher auch wohl "the abiding experiences of the soul" zum Ausdruck, aber in Formen (categories), die längst veraltet und daher zu streichen sind. "One must always distinguish, therefore, between man's abiding experiences and their temporary expressions." (S. 55.) In diesen Worten beschreibt Fosdick genau die Methode seiner Lehrentwicklung. Die Formen — categories, the temporary setting — müssen fallen, aber die darin zum Ausdruck gebrachte Wahrheit bleibt. Welches aber diese eigentliche Wahrheit ist, darüber muß die „von der Wissenschaft erleuchtete Vernunft“ entscheiden. Über die alte kirchliche Lehre von der Inspiration schreibt er: "We used to think of inspiration as a procedure which produced a book guaranteed in all its parts against error and containing from beginning to end a unanimous system of truth. No well-instructed mind, I think, can hold that now. . . . Verbal dictation, uniformity of doctrine between 1000 B. C. and 70 A. D., all such ideas have become incredible in the

face of the facts. What has actually happened is the production of a Book which from lowly beginnings to great conclusions records the development of truth about God and His will. . . . Personally I think that the Spirit of God was behind that process and in it. I do not believe that man ever found God when God was not seeking to be found. The under side of that process is man's discovery; the upper side is God's revelation." (S. 30 f.) Damit hat Fosdick die Schriftlehre von der Inspiration vollständig aufgegeben. Die Bibel ist ihm ein rein menschliches Buch, das auf rein menschlichem Wege zustande gekommen ist. Gott kam bei der Entstehung der Bibel nur insofern in Betracht, als er sich vom suchenden Menschen finden ließ.

Wie Fosdick die Lehre von der Inspiration verwirft, so verwirft er auch alle in der Schrift geoffenbarten Heilslehren. Unter der Decke ist sein Buch geradezu eine Polemik gegen die von den Fundamentalisten vertretenen Wahrheiten. Wir folgen der Reihenfolge, die Fosdick in seinem Buch selbst bestimmt. Fosdick verwirft die selige Christenhoffnung von der Auferstehung des Fleisches. Sein Bekenntnis lautet — indem er sich streng nach den oben angeführten Prinzipien richtet —: „Ich glaube ein Fortbestehen der Persönlichkeit im Tode, aber nicht die Auferstehung des Fleisches.“ Das erklärt er: „The resurrection of the flesh was a mental setting, in which alone they [our forefathers] supposed that faith in life everlasting ever could be found.“ (S. 97.) Er begründet die Verwerfung der Auferstehung des Fleisches mit den Worten: „To bind our minds to the perpetual use of ancient matrices of thought just because they were employed in setting forth the eternal principles of the New Testament, seems intellectual suicide.“ (S. 103.) Fosdick verwirft also diese so wichtige und herrliche Lehre, um nicht „geistigen Selbstmord“ begehen zu müssen, mit andern Worten, um nicht seine Vernunft unter den Gehorsam Christi gefangen nehmen zu müssen, 2 Kor. 10, 5. Er gehört daher zu denen, von denen Paulus urteilt: *δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, 2 Kor. 4, 2.

Ebenso wenig wie Fosdick die Auferstehung des Fleisches glaubt, glaubt er auch, was die Schrift über die Engel lehrt. Nach Fosdick gibt es weder gute noch böse Engel. Allerdings, meint er, von dem, was die Alten unter dem Ausdruck „Teufel“ verstanden, ist uns noch nichts verlorengegangen. „Everything the devil and his hosts ever meant is with us yet.“ (S. 122.) Dazu rechnet er die Versuchungen zur Sünde, die mannigfachen Folgen der Sünde, die Krankheit und das ewige Elend des menschlichen Leidens. Auch er ist, wie er sagt, dazu berufen, die Teufel aus dem menschlichen Leben zu treiben („to cast the devils out of human life is our commission“); aber deswegen „hält er noch längst nicht das alte Baugerüst der Dämonologie fest“. (S. 122.) Nach Fosdick gibt es auch keine guten Engel. Allerdings beklagt er sich darüber, daß unser modernes Geschlecht mit der alten Lehre von den guten Engeln das Kind mit dem Bade ausgeschüttet



habe; denn unter der Lehre von den Engeln wollten unsere Väter nur die Nähe Gottes zum Ausdruck bringen; und das Gefühl für die Gottesnähe habe unser Geschlecht verloren. "Our fathers enshrined their sense of the divine nearness in angels, who were close at hand; they carried the living water of a real experience in old-fashioned water-buckets. Then their children, seeing how out of date the buckets were, threw them away, water and all, and now we wistfully are missing the necessary thing they spilled." (S. 129.) Auf andere Weise müssen wir uns den Sinn unserer Väter für die Wirklichkeit und Nähe Gottes wieder verschaffen. Wie das geschehen soll, darüber gibt Fosdick allerdings keine Auskunft.

Das über diese Punkte Gesagte faßt Fosdick so zusammen: "This, then, is the conclusion of the matter. It is impossible that a Book written two to three thousand years ago should be used in the twentieth century A. D. without having some of its forms of thought and speech translated into modern categories. When, therefore, a man says: I believe in the immortality of the soul, but not in the resurrection of the flesh; I believe in the visitation of demons; I believe in the nearness and friendship of the divine Spirit, but I do not think of that experience in terms of individual angels, only superficial dogmatism can deny that that man believes the Bible. It is precisely the thing at which the Bible was driving that he does believe. Life eternal, the coming of the Kingdom, the conquest of sin and evil, the indwelling and sustaining presence of the Spirit — these are the gist of the matter once set forth in ancient terms, but abidingly valid in our terms too." (S. 129.) Damit spricht Fosdick der ganzen Schrift und aller gesunden Schriftauslegung Hohn. Er entleert das Wort Gottes seines Inhalts, substituiert für den Schriftsinn seinen eigenen, vom Unglauben eingegebenen Sinn und behauptet: „Wer dies glaubt, glaubt gerade das, was die Schrift eigentlich bezweckte.“ Das heißt wahrlich die christliche Lehre verspotten!

Ins Spotten gerät Fosdick auch, wenn er auf die in der Schrift berichteten Wunder zu reden kommt. Er schreibt: „Der moderne Mensch möchte das Wunderzeitalter nicht wiederholt sehen.“ Viel wichtiger als die Wunder sind nach Fosdick die Naturgesetze, die der moderne Mensch zu benutzen gelernt hat. Und Wunder und Naturgesetze sind Gegensätze, die einander widersprechen. Im gewöhnlichen Leben ist auch kein Bedürfnis für Wunder vorhanden. Der rechte Gebrauch der Naturgesetze hat den Menschen weit mehr Segen gebracht als alle Wunder der Schrift. (S. 155.) Das ist die freche Aussprache des stolzen, abgöttischen, sich wider Gott auflehrenden alten Adams. So redet der sich selbst vergötternde Mensch. Aber wenn es erlaubt ist, die Lehre so fortzubilden, daß sie dem verderbten Menschenherzen gefällt, warum dann nicht so weit gehen, wie es Fosdick tut? Wer immer die Lehre der Schrift auch nur ein wenig fortbildet, handelt, im Grunde genom-

men, ebenso verkehrt wie der Spötter Fosdid. Ein wesentlicher Unterschied besteht nicht zwischen ihnen. Alle, die die christlichen Lehren der Vernunft anpassen, gehören zu denen, von denen Paulus sagt: *καταλείποντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, 2 Kor. 2, 17. Allerdings liegt nach Fosdid auch in den Wunderberichten der Heiligen Schrift eine bleibende Wahrheit. „Dadurch wollten unsere Väter ihren Glauben an den lebendigen Gott zum Ausdruck bringen, dessen Wirken nicht an die engen Grenzen der geringen menschlichen Weisheit gebunden ist.“ (S. 158.) Das steht allerdings nicht in der Schrift; aber das sagt ihm sein „wissenschaftliches Ich“, „seine von der Wissenschaft erleuchtete Vernunft“.

Die Zentrallehre des Evangeliums, nämlich die Lehre von der *satisfactio vicaria*, behandelt Fosdid in seinem Buch in einem besonderen Abschnitt. Auch von dieser Lehre läßt er nur die Schale übrig, die er allerdings mit dem Goldschaum schöner Worte und wohlklingender Phrasen überstreicht. Jesus ist ihm lediglich Tugendlehrer und ethisches Vorbild. Immerhin hat aber doch das stellvertretende Opfer Jesu für die Welt Wert, allerdings nicht in dem Sinn, wie es die Schrift erklärt, sondern wie der tugendstolze Fosdid diese Lehre fortbildet. Er schreibt: „Wherever one meets vicarious sacrifice, — in Livingstone voluntarily assuming the burden of Africa's misery, in Father Damien becoming a leper to the lepers when he need not have done it, in Florence Nightingale taking on herself the tragedy of battle-fields, which she never had caused, — it always is the most subduing and impressive fact mankind can face. But when in the supreme character it is supremely exhibited it becomes uniquely significant. It has made the one who bore the cross not only a religious and ethical Teacher, but a personal Savior, whom to meet, with whom to fall in love, by whom to be chastened, melted, subdued, forgiven, and empowered. It has been the beginning of the noblest living that the world has ever seen.“ (S. 231.) Damit hat Fosdid dem Evangelium seine Herrlichkeit, dem Kreuzestod seine Kraft, dem Sünderheiland seine Ehre geraubt. Obwohl er in glühenden Worten von Jesu Leiden redet, ist es für ihn doch schließlich nur das Leiden eines Menschen, und nur die Herrlichkeit des ergreifenden Beispiels wirkt, Nachahmung erweckend, auf die sündigende Menschenwelt. Auch hier läßt Fosdid nur die Worte stehen; den in der Schrift mit diesen Worten zum Ausdruck gebrachten Sinn hat er durch seine „Lehrentwicklung“ zerstört. Jesum Christum, den gottmenschlichen Heiland der Sünder, den Gott für uns zur Sünde gemacht hat, damit wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (2 Kor. 5, 21), kennt Fosdid nicht.

Denselben Hohn tut Fosdid dem Sünderheiland auch da an, wo er über seine Gottheit redet. Gewiß, in einem so außergewöhnlich tugendhaften und liebevollen Menschen, wie es Jesus war, hat sich Gott nach Fosdid im besonderen Maße betätigt. Fosdid bemerkt naiv:

„War Gott nicht in ihm, dann ist Gott nirgends.“ (S. 272.) Wie das gemeint ist, erklärt er aber sogleich, wenn er schreibt: „Yet the God who was in Jesus is the same God who is in us. You cannot have one God and two kinds of divinity. While like drops of water we are very small beside His sea, yet it was one of the supreme days in man's spiritual history when the New Testament started men singing that they were 'children of God, and if children, then heirs; heirs of God and joint-heirs with Christ.'“ (S. 272.) Das heißt nichts anderes, als daß Christus in demselben Sinn Gottes Sohn war, als wir Menschen es sind. Zwischen der Gottheit Christi und der Gottheit aller Menschen ist kein wesentlicher Unterschied. „You cannot have two kinds of divinity.“ Es ist daher nur natürlich, daß Fosdick auch Christi göttliche Attribute der Allmacht und Allwissenheit verneint. „Nobody should ever go to Jesus, to His manger and to His cross, to find omnipotence there. . . . Nobody in his senses ever went to Jesus for the latest news in physics or astronomy.“ Aber: „That side of God — character, purpose, redeeming love — we do find incarnate in Christ.“ (S. 269.) So reduziert Fosdick Christum zu einem bloßen Menschen, in dem Gott nur auf besondere Weise wirkte. Und nun die Anwendung: „If Jesus is divine and if divinity hedges us all about, like the vital forces which in winter wait underneath the frozen ground until the spring comes, that is a gospel. Then the incarnation in Christ is the prophecy and hope of God's indwelling in every one of us. The God who was in Jesus is the same God who is in us.“ (S. 271.) Das ist nach Fosdick das Herz des Evangeliums. Sein Buch endigt gleichsam mit Goethes Strophe, die die Werkreigion verherrlicht: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.“ Fosdick hat den Menschen selbst zum Gott gemacht, der sich kraft der in seinem Herzen wohnenden göttlichen Kraft eigene Erlösung verschaffen kann. Christum, den gottmenschlichen Heiland, brauchen Fosdick und Genossen nicht mehr.

Die Liberalen unserer Zeit sind Fosdick für sein neues Buch *The New Use of the Bible* zu Dank verpflichtet. Er hat ihnen nach dem Muster der modernen rationalisierenden Theologen in Deutschland den Weg gezeigt, wie sie die Schrift gebrauchen können, ohne auch nur ein Jota ihres gotteslästerlichen Unglaubens aufgeben zu müssen. Der neue Gebrauch der Bibel, den Fosdick anpreist, ist nichts anderes als greulicher Mißbrauch der Heiligen Schrift. Die Religion, die er lehrt, ist heidnische Verblendung, armselige Werklehre. Mit seiner nach der Vernunft und Wissenschaft gemodelten „Lehrfortbildung“ hat dieser gewandte theologische Gauner das ganze Gebäude der christlichen Lehre zerstört. Mit Recht klagt die *Sunday-school Times* (15. März d. J.): „Dr. Fosdick's effort to solve the difficulties of the Bible by a theory of revelation and inspiration, . . . whatever name be given it, is nothing less than a surrender of all authoritative revelation and in-



spiration." Und die *Princeton Theological Review* (Januar 1925) urteilt: "He prefers to undermine the faith of the Church." Beide Urteile sind nicht zu hart. Fosdicks Lehrfortbildung ist gänzliche Umbildung der christlichen Lehre. Was er vorträgt, ist krasses Heidentum im Gewand christlicher Phrasen. Seine Lehrfortbildung ist durch und durch Lehrzerstörung. Somit bringt Fosdick einen neuen Beweis für die Wahrheit des vorhin angeführten Urteils D. Piepers, daß „alle Fortbildungsversuche, bei Licht besehen, sich als Umbildung und Zerstörung der christlichen Lehre erweisen“.

Sollte der Leser meinen, daß diesem Buch Fosdicks, das, im Grunde genommen, doch nichts Neues bringt, zu viel Raum gewidmet ist, so möchten wir darauf aufmerksam machen, daß es in unserm Lande wie kein anderes Anflang gefunden hat. Für die in den Sektenkreisen unsers Landes immer frecher auftretenden Irrlehrer hat Fosdick eine bequeme Formel gefunden — oder sagen wir, von den modernen Nationalisten in Deutschland geborgt —, wonach alle Heilswahrheiten der Vernunft gemäß umgebildet werden können: "abiding experiences of the soul in a transitory setting". Nach der Schrift selber aber sind die Heilslehren nicht "abiding experiences of the soul", sondern die den Sündern zur Seligkeit von Gott selber für alle Zeit gegebene Wahrheit, die in Worte gefaßt ist, welche der Heilige Geist lehrt. Von den Lehren der Schrift sagt Christus: „Heilige sie in deiner Wahrheit; dein Wort ist die Wahrheit“, Joh. 17, 17. Von den Worten, in die diese göttliche Wahrheit gefaßt ist, schreibt Paulus: „Welches wir auch reden, οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρώπων τῆς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος“, 1 Kor. 2, 13. Diese Worte werden daher auch nicht vergehen, selbst wenn Himmel und Erde vergehen, Matth. 24, 35. Auch Spötter wie Fosdick können die Worte Jesu nicht aus der Welt schaffen. Unsere Pflicht aber in dieser „letzten, betäubten Zeit“ diesem Wort gegenüber ist klar, Mark. 16, 15. 16.

J. E. Müller.

## Die Schriftlehre von der wahren Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi im heiligen Abendmahl im Gegensatz zur falschen Abendmahlslehre der reformierten Kirche.

Fragt man nach dem Unterschied zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche, so wird oft zunächst die Abendmahlslehre genannt. Und wahr ist es, wer diesen Unterschied in seinem ganzen Umfang erkennt, der weiß, daß mit der Leugnung der wahren Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi im Abendmahl von seiten der reformierten Kirche verbunden ist — ja eigentlich darauf beruht — ihre falsche Stellung der Schrift gegenüber, ihre falsche Lehre von der Person Christi, eine tatsächliche Leugnung der stellvertretenden Genugtuung und eine falsche Lehre vom Glauben. Dagegen tritt in der luther-

rischen Abendmahlslehre die Eigenart unserer lutherischen Kirche recht deutlich hervor.

Was ist das Sakrament des Altars? Darauf antwortet unser lutherischer Katechismus: „Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt.“ In Artikel X der Augsburger Konfession wird geantwortet: „Vom Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen.“ Mit solch wenigen Worten wird eine der wichtigsten Lehren unserer Kirche und eins der tiefsten Geheimnisse unsers christlichen Glaubens dargelegt.

Was lehrt nun darüber die reformierte Kirche? In den *Thirty-nine Articles* der Kirche Englands wird darüber also gelehrt: „The body of Christ is given, taken, and eaten in the Supper only after an heavenly and spiritual manner. And the mean whereby the body of Christ is received and eaten in the Supper is faith.“ Daß damit die wahre Gegenwart geleugnet wird, kommt im Heidelberger Katechismus also klar zum Ausdruck: „Die Lehre, daß Christi Leib und Blut im Brod und Wein gegenwärtig sei und von allen, auch den Ungläubigen, mündlich genossen werde, ist nicht schriftgemäß.“

Daß nun aber andere falsche Lehren der Reformierten ihrer falschen Abendmahlslehre zugrunde liegen und sie bedingen, läßt sich deutlich erkennen aus der Darlegung, die Hodge in seinen *Outlines of Theology* gibt. Er schreibt, wie folgt:

“State the Lutheran view as to the nature of Christ’s presence in the Eucharist.

“I. The Lutherans hold — 1) the *communicatio idiomatum*, or that the personal union of the divine and human natures involve the sharing of the humanity at least with the omnipresence of the divinity. The entire person of the incarnate God, body, soul, and divinity, are everywhere. 2) That the language of our Lord in the institution, ‘This [bread] is My body,’ is to be understood literally.

“They, therefore, hold — 1) that the entire person, body and blood, of Christ are really and corporeally present in, with, and under the sensible elements; 2) that they are received by the mouth; 3) that they are received by the unbeliever as well as by the believer. But the unbeliever receives them to his own condemnation.”

“State the doctrine of the Reformed Church.

“II. Calvin occupied middle ground between the Zwinglians and Lutherans. He held — (1) in common with Zwingle and all the Reformed that the words, ‘This is My body,’ means, ‘This bread represents My body.’ (2) That God in this Sacrament offers to all, and gives to all believing recipients, through the eating and drinking the

bread and wine, all the sacrificial benefits of Christ's redemption. (3) He also taught that, besides this, the very body and blood of Christ, though absent in heaven, communicate a life-giving influence to the believer in the act of receiving the elements. But that this influence, though real and vital, is (a) mystical, not physical, (b) mediated through the Holy Ghost, (c) conditioned upon the act of faith by which the communicant receives them.

"III. After all hope of reconciling the Lutherans with the Reformed branches of the Church on this subject was exhausted, Calvin drew up the *Consensus Tigurinus* in 1549 for the purpose of uniting the Zurich-Zwinglian with the Genevan-Calvinistic party in one doctrine of the Eucharist. It was accepted by both parties, and the doctrine it presents has ever since been received as the consensus of the Reformed churches. It prevails in the *Second Helvetic Confession*, by Bullinger, 1564; the *Heidelberg Catechism*, by Ursinus, a student of Melancthon, 1562; the *Thirty-nine Articles of the Church of England*, 1562; and the *Westminster Confession of Faith*, 1648.

"These all agree — 1) As to the 'presence' of the flesh and blood of Christ. (1) His human nature is in heaven only. (2) His Person as God-man is omnipresent everywhere and always; our communion is with His entire person rather than with His flesh and blood (see above, chap. XXIII, Qu. 13 and 16). (3) The presence of His flesh and blood in the Sacrament is neither physical nor local, but only through the Holy Spirit, affecting the soul graciously. 2) As to that which the believer feeds upon, they agreed that it was not the 'substance,' but the virtue or efficacy of His body and blood, *i. e.*, their sacrificial virtue, as broken and shed for sin. 3) As to the 'feeding' of believers upon this 'body and blood,' they agreed — (1) It was not with the mouth in any manner. (2) It was by the soul alone. (3) It was by faith, the mouth or hand of the soul. (4) By or through the power of the Holy Ghost. (5) It is not confined to the Lord's Supper. It takes place whenever faith in Him is exercised." (pp. 639—641.)

Obwohl wir uns in dieser kurzen Arbeit auf eine Untersuchung der falschen reformierten Abendmahlslehre beschränken müssen, so wollen wir doch der Vollständigkeit wegen auch die falsche Lehre der Römischen kurz angeben. Im *Tridentinum* wird darüber also gelehrt: "And because that Christ, our Redeemer, declared that which He offered under the species of bread to be truly His own body, therefore has it ever been the firm belief in the Church of God, and this holy Synod doth now declare it anew, that, by the consecration of the bread and of the wine, a conversion is made (*conversionem fieri*) of the whole substance of the bread into the substance of the body of Christ, our Lord, and of the whole substance of the wine into the substance of His blood; which conversion is, by the holy Catholic



Church, suitably and properly called Transubstantiation." (*The Canons and Decrees of the Council of Trent*. By the Rev. J. Waterworth, p. 78.)

Es ergibt sich also folgendes Schema:

Lehre der Reformierten:	Lehre der Römischen:	Lehre der Lutheraner:
Nur	Nur	Beides,
Brot und Wein.	Leib und Blut.	Brot und Wein; Leib und Blut.

Die Frage, auf deren Beantwortung nun alles ankommt, ist: Was lehrt die Schrift? Wie steht in Gottes Wort geschrieben? Wie lauten die Einsetzungsworte Christi?

Darüber läßt uns die Schrift nicht im dunkeln. Viermal finden sich die Einsetzungsworte in der Schrift: Matth. 26, 26—28; Mark. 14, 22—24; Luk. 22, 19, 20; 1 Kor. 11, 21—25. Beim Evangelisten Matthäus lauten die Worte also:

„Da sie aber aßen, nahm Jesus das Brot, dankete und brach's und gab's den Jüngern und sprach: Nehmet, esset; das ist mein Leib. Und er nahm den Kelch und dankete, gab ihnen den und sprach: Trinket alle daraus! Das ist mein Blut des Neuen Testaments, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden.“

Lukas und Paulus haben statt: „Das ist mein Blut“ die Worte: „Dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut.“

Von dem, was der Herr seinen Jüngern im Abendmahl zu essen und zu trinken gab, sagte er: „Das ist mein Leib; das ist mein Blut.“ „Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου.“ Klarer hätte der Herr es nicht ausdrücken können. Hätte er gesagt: Esset, das ist Brot; trinket, das ist Wein, so wäre es niemand eingefallen, dem Herrn das klare Wörtlein „ist“ im Munde in ein „bedeutet“ zu verdrehen. Da aber der Herr gesagt hat: „Das ist mein Leib; das ist mein Blut“, so kann man zwar nicht sagen, der Herr hätte unklar geredet, aber die liebe Vernunft kann es nicht fassen, und so hat man geurteilt, der Herr werde doch der Vernunft nicht zumuten, es zu glauben; so müsse man denn ihm seine Worte auslegen, so daß sie richtig verstanden werden. Dieses Auslegen hat die reformierte Kirche besorgt, und zwar so, daß sie nun den Herrn gerade das Gegenteil von dem sagen läßt, was er einst mit ganz klaren Worten gesagt hat; denn wenn das, was der Herr seinen Jüngern gab, seinen Leib und sein Blut nur bedeutete, wie die Reformierten behaupten, dann war es eben nicht sein Leib und sein Blut. Damit tun aber die Reformierten nicht nur dem Wörtlein ἐστίν Gewalt an, sondern auch dem Wörtlein τοῦτο. Für ἐστίν setzen sie ein ganz neues Wort, nämlich „bedeutet“, das überhaupt nicht dasteht, und dem τοῦτο ändern sie sein

Geschlecht und reden so, als hätte der Herr gesagt: οὗτος [ὁ ἄγιος] ἔστιν τὸ σῶμά μου.“

Aber, sagen die Reformierten, das „ist“ muß hier nach Art bildlicher Redeweise verstanden werden. Das geht aber nicht — aus zwei Gründen. Die Reformierten wollen das Brot Christi Leib bedeuten lassen. Nun hat zwar Christus seinen Jüngern Brot gegeben, aber als er sagte: „Das ist mein Leib“, da redete er nicht vom Brot, wie wir eben bewiesen haben, sondern von dem, was er ihnen zu gleich mit dem Brot reichte, und von dem, τοῦτο, sagte er, es sei sein Leib. Aber auch davon abgesehen, kann hier keine bildliche Redeweise vorliegen; denn die Kopula „ist“, die die Reformierten bildlich fassen wollen, kann nicht so gebraucht werden. Dafür findet sich weder in der Schrift noch in irgendeiner Sprache auf Erden ein analoges Beispiel. Wenn Christus z. B. sagt: „Ich bin die Tür“, so sagt er damit nicht, daß er nur die Tür bedeute oder vorstelle, sondern daß er wirklich die Tür sei, nämlich zu seinem Reich; denn er selbst gibt ja diese Erklärung: „So jemand durch mich eingetret, der wird selig werden und wird ein und aus gehen und Weide finden.“ Allerdings gebraucht hier Christus einen bildlichen Ausdruck, aber das Bild liegt in dem Nomen „Tür“ und nicht in der Kopula „ist“. In seinem „Bekenntnis vom Abendmahl Christi“ schreibt Luther über diesen Punkt: „Aber euch, als die Unsern, weiter zu unterrichten, sollt ihr wissen, daß ein lauter Gedicht ist, wer da sagt, daß dies Wörtlein ‚ist‘ so viel heiße als ‚deutet‘. Es kann kein Mensch nimmermehr beweisen an einigem Ort der Schrift; ja ich will weiter sagen: wenn die Schwärmer in allen Sprachen, so auf Erden sind, einen Spruch bringen, darinnen ‚ist‘ so viel gelte als ‚deutet‘, so sollen sie gewonnen haben. Aber sie sollen's wohl lassen; es mangelt den hohen Geistern, daß sie die Redekunst, Grammatika oder, wie sie es nennen, Tropus, so man in der Kinderschule lehrt, nicht recht ansehen.“ (St. L. XX, 905.)

Was sind das also für hermeneutische Grundsätze, die die Reformierten in Anwendung bringen! Sie zeigen so recht bei ihrer Abendmahlslehre, daß sie mit ihrer Weise der Schriftauslegung eine ganz verkehrte Stellung der Schrift gegenüber einnehmen. Sie gehen mit der Schrift um, als wäre sie eine wächserne Nase, der man nach Belieben einmal diese, einmal jene Gestalt geben dürfe. So macht man es ja nicht mit bloßem Menschenwort; viel weniger darf man es tun mit Gottes Wort. Anstatt die Schrift allein gelten zu lassen, setzen die Reformierten ihre Vernunft neben, ja über die Schrift. Wohin das aber schließlich führen muß, dafür sind die Modernisten unserer Zeit ein trauriges Beispiel. Der Mensch, weil er Mensch ist, dazu ein sündiger Mensch, kann Gott, weil er Gott ist, mit seiner Vernunft nicht begreifen, und so kann er es nicht verstehen, daß Gott die Welt aus nichts erschaffen, daß der Sohn Gottes Mensch werden konnte, daß

Christus uns im Abendmahl seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken gibt usw. Der Mensch kann und soll es aber glauben.

Hätte Christus sagen wollen, daß Brot und Wein nur seinen Leib und sein Blut bedeuten, warum hat er es nicht gesagt? Er ist ja allwissend und mußte, daß gerade darüber einst ein großer Streit in der Kirche entstehen würde. Nun hat er aber gesagt: „Das ist mein Leib; das ist mein Blut“, und bei seinen Worten muß es nun bleiben. Er, der allmächtige Gott, wird ja sein Wort wahr machen können und tut es auch. Und wie sollte sich ein sündiger Mensch unterstellen, die Testamentsworte Christi zu ändern? „Verachtet man doch eines Menschen Testament nicht, wenn es bestätigt ist, und tut auch nichts dazu“, Gal. 3, 15.

Zu dem bereits Gesagten muß noch hinzugenommen werden, daß der Apostel Paulus aus Eingebung des Heiligen Geistes die Worte Christi näher erklärt hat. Paulus sagt: „Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“ 1 Kor. 10, 16. Wo aber zwei Dinge miteinander Gemeinschaft haben, da müssen beide vorhanden sein. Und von dem, „der unwürdig isset und trinket“, sagt Paulus: „der isset und trinket ihm selber das Gericht damit, daß er nicht unterscheidet“ — was denn? Brot und Wein? nein — „den Leib des HErrn“, der im Abendmahl vorhanden ist. Ja, ein solch unwürdiger Abendmahls-gast, sagt Paulus, „ist schuldig an dem Leib und Blut des HErrn“, 1 Kor. 11, 29. 27. Das Abendmahl ist eben keine gewöhnliche Speise, sondern in demselben empfängt der Kommunikant Brot und Wein, das er in ganz natürlicher Weise zu sich nimmt, und zugleich den Leib und das Blut Christi, das er auch wirklich mit seinem Munde empfängt, jedoch auf übernatürliche (nicht bloß auf geistliche) Weise. Weil solches Essen und Trinken im Abendmahl uns eben ganz unverständlich ist, nennen wir es ein sakramentliches Essen und Trinken.

Doch der reformierten Abendmahlslehre liegt nicht nur eine verkehrte Schriftauslegung zugrunde, sondern auch eine falsche Lehre von Christi Person. Darüber schreibt Hodge in seinen bereits zitierten *Outlines of Theology*, wie folgt:

“16. What is the peculiar view as to the ‘*communicatio idiomatum*’ introduced into theology by the Lutherans? and state the reasons for not accepting it.

“In connection with, and in the process of maintaining, his peculiar view as to the presence of the very substance of Christ’s body and blood in, with, and under the bread and the wine in the Eucharist, Luther and his followers introduced and elaborated a doctrine that, in consequence of the hypostatical union of the divine natures in the one person of Christ, each nature shares in the essential attributes of the other nature.”



“We reject the Lutheran view because — 1) it is not taught in the Bible. It really rests upon their mistaken interpretation of the words of Christ — ‘This is My body.’

“2) It is impossible to reconcile it with the phenomena of Christ’s earthly life. It increases the difficulties of the problem it was invented to explain.

“3) It virtually destroys the incarnation by assimilating the human nature to the divine in the copartnership of properties, whereby it is virtually abrogated, and, in effect, only the divine remains.

“4) It involves the fallacy of conceiving of properties as separable from the substances of which they are the active powers, and thus is open to the same criticism as the doctrine of transubstantiation.” (pp. 384 f.)

Hodge nennt die Lehre der *communicatio idiomatum*, daß nämlich in der Person Christi jede der beiden Naturen teil hat an den Eigenschaften der andern, eine Erfindung der Lutheraner, und zwar eine Erfindung, die auf einer verkehrten Auslegung der Abendmahls Worte beruhe und dann diese verkehrte Auslegung begründen solle. Nach Auffassung der Reformierten ist Christus seiner menschlichen Natur nach “*locally in heaven*” und kann deswegen nicht im Abendmahl gegenwärtig sein. Wir behaupten aber, daß unsere lutherische Kirche auch mit ihrer Lehre von der *communicatio idiomatum* mitten in der Schrift sitzt und die Reformierten daneben. Wenn Johannes sagt: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater“, Joh. 1, 14, so behauptet er, daß die Herrlichkeit des Sohnes Gottes nun auch die Herrlichkeit des menschengewordenen Sohnes Gottes ist und in diesem gesehen werden konnte. Wenn Christus spricht: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“, Matth. 28, 18, so beansprucht er für seine ganze Person göttliche Allmacht. Und wenn er die Verheißung gibt: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“, Matth. 28, 20, so verheißt er den Seinen, daß er, der da redete — und das war doch Christus, der Gottmensch —, allezeit und überall bei ihnen sein werde. Christus mußte zwar ein Mensch sein, um für uns am Kreuz sterben zu können; aber der am Kreuz starb, sagt Johannes, war Gott selbst: „Das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde“, 1 Joh. 1, 7. Als Christus starb, hat Gott selbst sein Blut für uns vergossen, und gerade dadurch hat Christus für uns den ewigen Tod überwunden und seinem Erlösungswerk einen ewigen und für alle Menschen gültigen Wert verliehen. Deshalb singt unsere Kirche:

O große Not!  
Gott selbst ist tot,  
Am Kreuz ist er gestorben,  
Hat dadurch das Himmelreich  
Uns aus Lieb’ erworben.

Indem nun aber die Reformierten die einzigartige Vereinigung, die zwischen Gott und Mensch in der Person Christi besteht, die *unio personalis*, leugnen, leugnen sie damit auch tatsächlich, daß Christus am Kreuz ein vollgültiges Opfer dargebracht hat. So hat denn auch Calvin geradezu behauptet, daß Christi Verdienst, weil es eben nur das Verdienst eines Menschen war, nicht genügenden Erlösungswert habe, sondern diesen Wert erst durch die Prädestination bekomme. Man sieht daraus, wie die falsche Abendmahlslehre der Reformierten viel weiter geht, als man zunächst annehmen möchte, und schließlich das ganze Erlösungswerk aufhebt. Daß das in der Praxis nicht immer geschieht, kommt, Gott sei Dank! daher, daß die einfältigen Christen in den reformierten Kirchen vielfach die Lehre ihrer Theologen nicht kennen und sich mit einfältigem Glauben an Gottes Wort halten. Man kann aber wohl verstehen, warum Krauth in seinem *Conservative Reformation* also urtheilt: "The Lord's Supper has been looked at too much as if it were an isolated thing, with no antecedents, no presuppositions, no sequences; as if there were nothing before it, nothing after it, helping to determine its true character; while, in fact, it links itself with the whole system of Revelation, with the most vital parts of the Old and New Testament, so that it cannot be torn from its true connections without logically bringing with it the whole system. There is no process by which the doctrine of the Lutheran Church, in regard to the Lord's Supper, can be overthrown, which does not overthrow the entire fabric of the Atonement. No man can deem our distinctive doctrine of the Lord's Supper non-fundamental who thoroughly understands it in all its relations."

Es sollte noch darauf hingewiesen werden, daß die Reformierten mit ihrer falschen Abendmahlslehre auch eine falsche Lehre vom Glauben führen. Indem sie nämlich Christi klare Worte: „Das ist mein Leib; das ist mein Blut“ drehen und deuten und in das gerade Gegenteil umkehren, weisen sie die Leute wahrlich nicht an, ihren Glauben allein auf Gottes klares geoffenbartes Wort zu gründen. Des Glaubens rechte Art ist aber, daß er fragt: Wie steht geschrieben? und, wenn er die Antwort auf diese Frage hat, dann in kindlicher Einfalt die Worte stehen läßt, wie sie lauten, und sich fest an dieselben klammert. Nur so kann der Christ seines Glaubens gewiß sein; denn nur dann weiß er, daß, was er glaubt, Gottes Wort ist. Dürfte man die Abendmahls Worte nicht so verstehen, wie sie lauten, wer bürgt dann dafür, daß sonst, was in der Schrift klar geoffenbart ist, so zu verstehen ist, wie es lautet? Die ganze Schrift würde einem dadurch ungewiß gemacht. Der Glaube hätte wahrlich nichts, woran er sich als an die untrügliche Wahrheit halten könnte. Man sieht also auch hier, was für einen Schaden die Reformierten in der Kirche angerichtet haben. Wie wollen sie das einst verantworten!

Zum Schluß folge noch ein Zitat Luthers aus seinem Großen

Katechismus (*Trigl.*, p. 754): „Das Wort (sage ich) ist das, das dies Sakrament macht und unterscheidet, daß es nicht lauter Brot und Wein, sondern Christus' Leib und Blut ist und heißt. Denn es heißt: *Accedat Verbum ad elementum et fit sacramentum*; Wenn das Wort zum äußerlichen Ding kommt, so wird's ein Sakrament.' Dieser Spruch St. Augustini ist so eigentlich [treffend] und wohl geredet, daß er kaum einen besseren gesagt hat. Das Wort muß das Element zum Sakrament machen; wo nicht, so bleibt's ein lauter Element. Nun ist's nicht eines Fürsten oder Kaisers, sondern der hohen Majestät Wort und Ordnung, davor alle Kreaturen sollen zu Füßen fallen und ja sprechen, daß es sei, wie er sagt, und [es] mit allen Ehren, Furcht und Demut annehmen. Aus dem Wort kannst du dein Gewissen stärken und sprechen: Wenn hunderttausend Teufel samt allen Schwärmern herfahren: Wie kann Brot und Wein Christus' Leib und Blut sein usw.? so weiß ich, daß alle Geister und Gelehrten auf einem Haufen nicht so klug sind als die göttliche Majestät im kleinsten Fingerlein. Nun steht hier Christus' Wort: ‚Nehmet, esset, das ist mein Leib. Trinket alle daraus, das ist das neue Testament in meinem Blut‘ usw. Da bleiben wir bei und wollen sie ansehen, die ihn meistern werden und anders machen, denn er's geredet hat. Das ist wohl wahr, wenn du das Wort davontust oder ohne Wort ansiehst, so hast du nichts denn lauter Brot und Wein; wenn sie aber dabei bleiben, wie sie sollen und müssen, so ist's laut derselben wahrhaftig Christus' Leib und Blut. Denn wie Christus' Mund redet und spricht, also ist es, als der nicht lügen noch trügen kann.“

J. S. C. F r i k s.

**Anmerkung.** Sehr ausführlich wird diese Sache behandelt in Luthers Schrift „Daß diese Worte Christi: ‚Das ist mein Leib‘ usw. noch feststehen wider die Schwarmgeister“, St. Louiſer Ausgabe, Bd. XX, 762—893; Luthers „Bekentnis vom Abendmahl Christi“, Bd. XX, 894—1105; F. Pieper, *Christliche Dogmatik*, Bd. III, 340—458; C. P. Krauth, *Conservative Reformation*, pages 456—517. 585—830.

---

## The English Bible.

---

The Bible is an ancient book, and English is a modern language. How did these two meet? That is my story.

### The Original Bible.

The first fitting of verbal expressions to heavenly truth was done by God Himself through holy men. That is the origin of the Bible. The languages which God employed in this original were Hebrew for the Old Testament (portions of Daniel and Ezra in Aramaic) and Greek for the New Testament, both living languages used in daily life by the people at the time. This written Word of God was



preserved, not in this way, that the identical manuscripts which came from the hands of the first writers were preserved, but in this way, that, as the old copy of some portion of the text grew old and worn, new copies were made upon new material. Nor was there one codex which supplied the whole, but one codex supplied some larger or smaller part, another or several others supplied the rest.

The languages in which God gave the Bible were subject to the same law to which all earthly things are subject, change and decay. Even among the people who spoke these ancient languages changes occurred in vocabulary and construction.<sup>1)</sup> But the changes became even more decided and radical when these people were dispersed by captivity, by emigration, and colonization. The Hebrews were thus forced to adopt a different idiom, and their ancient tongue became a stranger to their children. Thus centuries before the days of Jesus no Jew learned the ancient Hebrew as his mother tongue. Just a few learned men acquired a knowledge of this language by years of diligent study. The language which was spoken and understood by most civilized peoples during two centuries or more preceding Jesus' birth was Greek.<sup>2)</sup> In order that these Greek-speaking peoples might read the Word of God, scholars prepared a Greek translation, which became known as the Septuagint (LXX), an abbreviation of *secundum septuaginta interpretes*. Tradition has it that seventy-two scholars completed this translation by the order of King Ptolemy Philadelphus. It is almost certain, however, that the work was done by different men, extending over a period of about 150 years, or from 285 to 130 B. C. The New Testament was given by God in this same Greek language.

But as the centuries wore on, the ancient Greek language also died out and, following the Roman arms, Latin became the vernacular of the great Roman Empire. Greek continued to be spoken in Greece, of course, and in the Orient, but it suffered such changes that it practically became a new language. If the common people were to read the Word of God, the Bible had to be translated into Latin.

- 
- 1) Ut silvae foliis pronos mutantur in annos,  
Prima cadunt: ita verborum vetus interit aetas,  
Et juvenum ritu florent modo nata vigentque. . .

Multa renascentur, quae jam cecidere, cadentque  
Quae nunc sunt in honore, vocabula, si volet usus,  
Quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi.

*Horace, De Arte Poetica.*

- 2) Nam si quis minorem gloriae fructum putat ex Graecis versibus percipi quam ex Latinis, vehementer errat, propterea quod Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus, exiguis sane, continentur.

*Cicero, Pro Archia.* (62 B. C.)

And Latin translations were made in great numbers. St. Augustine (354—430) tells us that in his day there were so many Latin translations that they could not be numbered.<sup>3)</sup> In order to overcome the inconvenience and confusion of so many different translations, that scholar among the Latin fathers, Jerome, set to work to produce a new and reliable Latin translation. He first translated certain books, *e. g.*, the Psalms, using the Septuagint as his original, but later he translated most of the Old Testament from the original Hebrew and the New Testament from the Greek. After much bitter opposition this translation was adopted by the Latin Church and came to be known as the *Vulgata*, or Vulgate, *i. e.*, the commonly accepted version of the Bible.

For more than a thousand years this Latin Bible was the Bible generally used in the Western Church. But as years went on, the Latin language also succumbed to time, and new translations into other languages had to be made. After a fashion this was attempted by different men, but with poor success. They all translated from the Latin version, which in itself is faulty, and because few understood even this language well and modern languages had not yet attained to literary finish, these translations were very defective and of little value. None of them were generally accepted. God Himself then gave to the world a man who produced a literary marvel by translating the Bible into the new High German. That man was Martin Luther. His work, based not upon the Vulgate, but upon the original Hebrew and Greek, was at once recognized, and is recognized to this day, not only as a classic of permanent worth, but also as a model and source for classic German and the prototype of nearly all translations of the Bible into modern languages. Much more could be said of this wonderful work of Luther, but that is not within the scope of this paper.

### The New Language.

While the Bible and its translations were having their history, a wonderful language was gradually growing up according to the process to which we have alluded above. The English language was in the making for centuries. It originated from the Low German, or *Plattddeutsch*. This language was introduced into England at the time of the Teutonic invasion, when the Low German tribes, the

---

3) Et Latinae quidem linguae homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, Hebraea scilicet et Graeca, ut ad exemplaria praecedentia recurratur, si quam dubitationem adtulerit *Latinorum interpretum infinita varietas*. . . . Qui enim Scripturas ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt, Latini autem interpretes nullo modo.

*St. Augustine, De Doctrina Christiana, Lib. II, cap. XI.*

Jutes, Saxons, and Angles, came over from the lowlands of Germany (448—500 A. D.). These Low German tribes drove back and subjugated the Celtic inhabitants of England and founded the monarchies of Kent, Sussex, Wessex, Essex, Northumbria, and East Anglia, including Norfolk and Suffolk. Because the Saxons and the Angles had done the chief work in this conquest of Britain, these newcomers were often called the Anglo-Saxons. But the Angles outnumbered the others and occupied the largest extent of territory. Thus it happened that they gave their name to the whole nation. More and more it became customary to call the inhabitants of this island *Englisc* (English) and the country *Englaland* (England), or the land of the Angles. From the ninth century on these names became more and more general. The language of these Anglo-Saxons became the speech of the cultured people of England, the language of their books and of their laws. Especially during the reign of Alfred (871—901) this literature attained no insignificant proportions. Anglo-Saxon was originally a synthetic language, which expressed by change in the form of the words themselves the relation of one word to the rest of the words in a sentence. But it gradually became an analytic tongue, expressing these relations, not by changing the termination or by inflection, but by prepositions and the sequence of the words in a sentence.

This language of England now experienced strange vicissitudes. In the first place, the Christian missionaries, under the leadership of the monk Augustine, who came to convert the inhabitants of England, brought with them their Church Latin. Through these missionaries and preachers, and through the schools in which Latin was taught, the Anglo-Saxon gradually adopted a great many words from the Latin. From the Celts the Anglo-Saxons took few words. Just in passing we will say that the two words *klan* and *whisky* are Celtic. In the eighth and ninth centuries the Danes made marauding descents upon England and even overran and subdued portions of Northern England. Through them there was a slight infusion of the Scandinavian. Of much greater influence, however, was the Norman French, which was brought into the country by the followers of William, Duke of Normandy, who conquered England for himself in 1066 (Battle of Hastings, 14th of October). These Norman Frenchmen insisted upon using their own language. It thus happened that the conquerors who ruled the land, and those who wished to move in their society, spoke French and wrote French, whereas the oppressed and conquered English continued stubbornly to use their own language, the *Englisc*. The Church continued to use Latin, and the king published his decrees in Latin. The Norman French considered English a barbarous language, and the English peasant inhabitants generally thought that the use of French by an English-



man was an act of disloyalty to England. Several chapters of Walter Scott's historical novel *Ivanhoe* illustrate this condition of affairs in England.

But even though French for centuries remained the tongue of the higher classes, and though Latin was insisted upon in the Church, the language of the old Low Germans showed remarkable virility and vitality, and both churchmen and nobility were finally forced to become familiar with the tongue of the common people. The French retained its hold as long as the kings of England retained their possessions in France, but when, under John (1204), these possessions were lost and the men of the nobility of England were forced to make their choice between their possessions in France or their possessions in England, those of them who threw in their lot with England adopted also the language of this country, the English. By the middle of the fourteenth century the movement to adopt English by all classes had gained the ascendancy, and thus the supremacy of English was established. English became the language of all classes; but it was a changed English. It had absorbed many French words and phrases and had been otherwise influenced by the French and Latin languages.

It now happened that the writers found it profitable to employ the English language in order to sell their wares to the people and this, as written literature always does, gave stability and prestige to the language. It was in this century that English literature properly begins. Before this some few had written in English, but their works were largely translations, and usage vacillated to such an extent that their products are only of historical value. But now appeared such works as *The Vision of Piers Plowman* and the writings of Wyclif and Chaucer. Of Chaucer we shall say little, remarking only in passing that his language is still a strange mixture of English and French. Of much greater importance was Wyclif's translation of the Bible into the English language of his day. Even before Wyclif some had tried to render parts of the Scripture in the language which the common people spoke in England. Thus Caedmon, a farmer, produced a paraphrase of a part of the Scriptures (670). About the same time Aldhelm, an abbot and later a bishop, translated the Psalms into Anglo-Saxon. Another English bishop, Egbert, is said to have translated the gospels about the same time. Another man who was occupied in this work was the Venerable Bede, although there is nothing left of his translation. Later on King Alfred (950) is said to have produced a translation of the Commandments, of the Psalter, and of some other parts of the Scriptures. In the British Museum there is a Latin version of the gospels called the "Cotton Manuscript," upon which King Alfred wrote an interlineal Anglo-Saxon paraphrase. Through the confusion brought on by the invasion

of the Norman French little or no work of this kind was done for several centuries. In 1215 a monk by the name of Orm composed a metrical paraphrase of parts of the gospels and of the Acts. A manuscript of this *Ormulum* is preserved in the Bodleian Library at Oxford. The language of this monk was a peculiar mixture of Anglo-Saxon words and Norman syntax. About a hundred years later, some historians claim, William of Shoreham wrote the Psalter in the dialect of West Midland, and another man, Rolle, made a translation of the Psalter together with notes.

But the influence of these fragmentary translations was not very great. We are told that they did cause hunger and thirst for more. To satisfy this hunger and thirst, John Wyclif, a clergyman of Lincolnshire, made the first complete translation of the Bible into the English of *his day*. He was born in Yorkshire, 1320, and won a high place among scholars at Oxford. The miserable condition of the common people with whom he became acquainted in his parish convinced him that the Roman Pontiff was simply using the common people to fill his coffers while he left them without proper comfort and spiritual care. For these people he set about to make an English translation of the Bible from the Latin Vulgate. He finished his New Testament in 1380, and two years later the whole Bible appeared in English. He was enabled to work so rapidly because he had many others to help him. He had friends at Oxford and at London, who sympathized with his views and purposes and who furnished him with translations of large sections of the Bible made under his direction. One of his most faithful aids was Nicholas of Hereford. Because these men spoke different dialects of English, different parts of Wyclif's translation vary accordingly. As soon as Wyclif had finished the translation, he engaged earnest, plain men to go about and read and preach this Bible to the common people. These preachers were called Lollards. After Wyclif's death one of his disciples revised this edition, using the earlier translations. This revised version attained some popularity and was called "Wyclif's Bible." Fox, in his *Book of Martyrs*, relates that one man gave a whole load of hay for the use of the manuscript of the whole New Testament for one day. Some of the expressions of this "Wyclif Bible" were retained in the modern English Bible.

### A Specimen from Wyclif's Bible.

#### Part of Luke XXIV.

But in o day of the woke ful eerli thei camen to the graue, and brougthen swete smelling spices that thei hadden arayed. And thei founden the stoon turnyd away fro the graue. And thei geden in and foundun not the bodi of the Lord Jhesus. And it was don, the while thei weren astonyed in thought of this thing, lo twey men stodun bisidis hem in schynnyng cloth. And whanne thei dredden and bowiden her semblaunt

into erthe, thei seiden to hem, what seeken ye him that lyueth with deede men? He is not here; but he is risun; haue ye minde how he spak to you whanne he was yet in Golilee, and seide, for it behoueth mannes sone to be bitakun into the hondis of synful men: and to be crucified: and the thridde day to rise agen? And thei bithoughten on hise wordis, and thei geden agen fro the graue: and teelden alle these thingis to the ellevene and to alle othere. And there was Marye Maudeleyn and Jone and Marye of James, and other wymmen that weren with hem, that seiden to Apostlis these thingis.

Many scholars are convinced that through this translation of Wyclif's the issue between the Norman French and the English was decided and English won the victory.

### The Bible Fitted with English.

Some claim that even in Wyclif's translation there is an actual refitting of Biblical truth in the modern dress of the English language. For two reasons, however, "Wyclif's Bible" could not become the Bible of English-speaking people. In the first place, it was a translation of a translation and therefore very defective in many places. In the second place, at the time of Wyclif, English was still in the making.

But now the time was approaching when these two, the Bible and English, should be joined to form the most influential book in any modern language—the English Bible. The man who is to be given credit for being the chief contributor toward this wonderful accomplishment is William Tyndale (1492—1536). This year, 1925, we are to celebrate the quadricentennial of his translation of the New Testament, which was completed in 1525. Space forbids us to give more than the following details of his life.<sup>4)</sup> He studied and taught at the University of Oxford. Some think that he also studied at Cambridge under Erasmus, who had edited the first Greek New Testament for the press. It is certain that Tyndale knew Greek well. Through the study of the Scriptures he became convinced that the common people ought to have the Bible. Fox therefore reports that he said upon one occasion, "if God spared him life, ere many years he would cause a boy that driveth a plow to know more of the Scriptures than he did." The same author tells us that Tyndale heard much "talk of learned men, as of Luther and of Erasmus, also of diverse other controversies and questions upon the Scripture." When it became known that he had devoted himself to translating the Scriptures, he was persecuted, and he left England for Germany. He landed at Hamburg and proceeded to Wittenberg, "where he had conference with Luther and other learned men in those quarters."<sup>5)</sup>

4) These may be found in Fox's *Book of Martyrs*, R. Demaus's *William Tyndale*, or Dallmann's *William Tyndale*.

5) Fox, Vol. II, p. 395.



"All the contemporaneous evidence agrees that it is almost certain that he spent his first continental year where Luther was now a married man and could easily receive his friends." <sup>6)</sup>

A comparison of Tyndale's translation with that of Luther will show the influence of the great German Reformer, especially upon Tyndale's New Testament. But though Tyndale finished his New Testament at Wittenberg, he could not have it printed there; he therefore went on to Cologne, a large commercial shipping town. But Cochlaeus, a bitter enemy of Luther, got wind of the undertaking, made some of the workmen of Peter Quentel, Tyndale's printer, drunk, learned their secret, and forced Tyndale to flee, with the quarto sheets already printed, up the Rhine to Worms, where Luther had made his bold confession four years before. Here at Worms the first octavo edition was printed. Heaton writes: "Spalatin, who was with the Elector of Saxony at Spires, twenty miles off, notes in his diary: 'On the Saturday, the morrow of St. Lawrence (August 10, 1526), our Prince, the Elector of Saxony, then at the Diet of Spires, having heard a sermon at the residence of the Landgrave of Hesse, returned to his house. Buschius told us at supper that at Worms six thousand copies of the New Testament were printed in English. This work was translated by an Englishman, who was staying there with two of his countrymen, and who was so learned in seven languages (Hebrew, Greek, Latin, Italian, Spanish, English, and French) that, whichever he spoke, you would think it his native tongue. The English, indeed, have such a desire for the Gospel, although the king dislikes and opposes it, that they say they would buy a New Testament, even if each copy cost 100,000 pieces of money.'"

The printer of this first English edition was Schoeffer, a Lutheran, who had left Mainz and settled at Worms. "He was the son of the famous associate of Faust and Gutenberg, the original printers, whose statues adorn the Frankfurt market-place." Tyndale translated his New Testament from the original Greek. His faithfulness is evinced by these words: "I call God to record, against the day we shall appear before the Lord Jesus to give a reckoning of our doings, that I never altered one syllable of God's Word against my conscience; nor would do, this day, if all that is in the earth, whether it be honor, pleasure, or riches, might be given me."

Some have thought that Germanisms may be found in Tyndale's English New Testament, but the English of Tyndale's day was even closer to the German than the English of to-day, and it has been shown that the order of words in such sentences as: "So ordain I in all the churches" and "of the Jews five times received I" is that used also by other English writers of those times.

---

6) *Bible of the Reformation*, by Rev. W. J. Heaton, third edition, p. 31.

Of the first octavo edition of Tyndale's there remain but two copies. A further revision of the New Testament, however, was published in 1534. Some scholars, however, still prefer the English of Tyndale's first edition. Dr. Geddes writes of that first edition: "Although it is far from a perfect translation, yet few translations will be found preferable to it. It is astonishing how little obsolete the language of it is even at this day, and in point of perspicuity, noble simplicity, propriety of idiom, and purity of style no English version has yet surpassed it." Tyndale added some notes to his English translations. Of these Heaton says: "For Tyndale's notes, indeed, he was largely indebted to Luther, as might be expected." This is Tyndale's note on *Hosanna*: "Hosanna! is as much as to say, Och, helpe! or, Och! give good luck and health!"

How Roman bigots raged against the publication of God's Word, even in the original and much more in the vernacular, may be noted from this story of Heaton's: "Henry, Bishop of Saynt Asse,' was Bishop of St. Asaph and one of the brutal commissaries who had to do with the martyrdom of Bilney. On the appearance of Erasmus's first Testament, he is said to have fallen on his knees to the king and queen and implored them to put him down. His title was often contracted, as here, into St. Asse, and the contraction was not unsuitable in his case, for Standish—that was his proper name—was very ignorant and bigoted. Erasmus called him 'Episcopus a Sancto Asino.' According to Roye's satire it was he who first informed Wolsey of the arrival of Tyndale's English Testament and implored him to suppress it."

Tyndale's English New Testament was brought into England (against the opposition of the king and the Church) by way of Holland, and it was soon found in London, Oxford, Norwich, and other cities of note. Dutch printers now took up the printing of Tyndale's English Testament. Against their will Roman Catholic bishops aided the work when they sought to stop it. Warham, Archbishop of Canterbury, bought up a very early edition, charged the expense to his fellow-bishops, and had the whole edition destroyed. This helped the undertaking, for that edition was faulty, and its rapid absorption made room for a new and better edition. Truly, *qui habitat in coelis, irridebit eos*. Warham issued a mandate that all copies of Tyndale's Testament should be burned. Tunstall, Bishop of London, bought up another edition, and on October 23, 1526, he sent out a prohibition, calling Tyndale's book "a pestiferous and most pernicious poison." Concerning this opposition of the Roman clergy to the Word of God, Southey writes: "The Romanists knew perfectly well how little some of their practises were supported by Scripture, and that, if the Ark of the Covenant was admitted, Dagon

must fall.”<sup>7)</sup> In this connection some one calls attention to Plutarch’s tale of a painter who had painted a cock so poorly that he undertook to chase all the cocks out of his little town so that no one might notice the defects of his art.

Heaton states that “within seventeen years of Tyndale’s first New Testament there were thirty-nine editions of the New Testament . . . sold out.”

God honored Tyndale by permitting him to die the death of a martyr. In the spring of 1535 a man to whom he had shown great charity betrayed him. He was held prisoner near Brussels, and on the 6th of October, 1536, he was strangled at the stake and his body burned. While in his cold, damp prison, he wrote a letter which has reminded many of a passage in St. Paul’s second letter to Timothy.<sup>8)</sup>

We have given so much space to Tyndale’s edition because the English Bible of our day, the Authorized Version, derives nearly all its excellencies from Tyndale’s translations. Plumptre writes: “All the exquisite grace and simplicity which have endeared the Authorized Version to men of most opposite tempers and contrasted opinion are due mainly to his clear-sighted truthfulness.”

How little Tyndale’s translation differs from the Authorized Version which we now possess may be seen by reading the following extract (Luke 10, 30—37) from Tyndale’s New Testament and comparing it with the same text in the King James Version:—

Jesus answered and sayde: A certayne man descended from Jerusalem into Jericho. And fell into the hondes off theves whych robbed hym off his rayment and wonded hym and departed levynge him halfe deed. And yt chaunced that there cam a certayne preste that same waye and saw hym and passed by. And lyke wyse a levite when he was come nye to the place went and looked on hym and passed by. Then a certayne Samaritane as he iornyed cam nye vnto him and behelde hym and had compassion on hym and cam to hym and bounde vppe hys wondes and poured in wyne and oyle and layed hym on his beaste and brought hym to a common hostry, and drest him. And on the morrowe when he de-

---

7) *Book of the Church.*

8) The following is an extract: “Quamobrem tuam dominationem rogatum habeo, idque per Dominum Jesum, ut si mihi per hiemem hic manendum sit, sollicitus apud dominum commissarium, si forte dignari velit, rebus meis, quas habet, mittere calidiorem birethum. Frigus enim patior in capite nimium. . . . Calidiorem quoque tunicam; nam haec, quam habeo, admodum tenuis est. Item pannum ad caligas deficientias. *Duplois detrita est*, camiseae detritae sunt etiam. Camiseam laneam habet, si mittere velit. . . . Maxime autem omnium tuam clementiam rogo atque obsecro, ut ex animo agere velit apud dominum commissarium, quatenus dignari mihi velit *Bibl. Hebraicam, Grammaticam Hebraicam, et Vocabularium Hebraicum*, ut eo studio tempus conteram. . . . W. Tindalius.” (Demaus, p. 475.)



parted he toke out two pence and gave them to the host and said unto him, Take care of him and whatsoever thou spendest above this when I come agayne I will recompense the. Which nowe of these thre thynkest thou was neighbor unto him that fell into the theves hondes? And he answered: He that shewed mercy on hym. Then sayd Jesus vnto hym, Goo and do thou lyke wyse.

Tyndale did not translate the whole Bible. Besides the New Testament he published the Pentateuch and Jonah. He had labored upon other sections, but did not live to see them printed. Miles Coverdale is the first who translated the whole Bible into English, using, besides other translations, Tyndale's and Luther's. The title-page of his original edition stated: "translated out of the Douche and Latin in to Englishe." Douche at that time stood for German. Later editions omitted this "Douche and Latin."

Coverdale won the favor of the King of England and of many churchmen. His Bible gained immediate popularity.

Through Henry VIII's changed religious attitude, Bible translations became popular. Some one who signed his name Thomas Matthew used the material left by Tyndale and published (1537) a new translation, which was essentially Tyndale's Bible, but became known, and is still known, as the *Matthew Bible*.

Thomas Cromwell now engaged Coverdale to edit a revised English Bible. This new edition was completed in 1539 and was called the *Great Bible*. The peculiar features of this book were its large folio size and the omission of the notes which the former translations had carried.

In this same year an Oxford scholar, R. Travener, published a Bible which followed the Matthew edition very closely. It never came into general use.

When Bloody Mary, crazed with superstition, persecuted her Protestant subjects, a number of them fled to Geneva in Switzerland. There one of them, Whittingham, prepared a revised New Testament. He first introduced words in italics where these were required to complete the sense, but were not expressed in the original tongue. The whole Bible was printed in 1561 and became known as the Geneva Bible. In 1611, 120 editions of this Bible had appeared.

In 1563 Archbishop Parker engaged a number of scholars, assigned to them different parts of the Bible, made himself general editor, and had the *Great Bible* thoroughly revised. This Bible (1568) came to be known as the *Bishops' Bible*. The contents of this book, because of the great number of men who produced it, were of very unequal quality.

English Roman Catholics at Douai, in Flanders, now produced an English Bible for Roman Catholics. Though the New Testament was finally published at Rheims in 1578, the Old Testament was pub-

lished at Douai in 1609—1610, and the whole was called the Douai Version. This Old Testament was reprinted only once. It was a translation from the Vulgate. A scholar calls it “stiff, formal, wooden, and often meaningless.”

When James I ascended the throne, he summoned a conference which was to consider some complaints against existing translations of the Bible. By July 22, 1604, James had appointed “learned men to the number of four and fifty” to prepare a new translation of the Bible. Tradition has it, however, that there were forty-seven who actually worked upon this edition. Perhaps some of the fifty-four died during the time of their labors. Among these men were Puritans and laymen. They were divided into six groups, and each group was assigned a certain portion of the Scripture. Six of these revisers finally prepared the manuscript for the press by harmonizing the whole. The completed Bible came from the presses of R. Barker in 1611, “a folio volume in black-letter type without notes.” While it was “newly translated out of the original tongues,” yet former translations were “diligently compared.” In reality it was a revision of the *Bishops’ Bible*, and if we remember that the *Bishops’ Bible* was based upon the *Great Bible* and that the *Great Bible* was no more than a slightly revised edition of *Tyndale’s* original work, we see again that Tyndale is the one man to whom English-speaking people are more indebted for their version than to any one other man. It came to be known as the *Authorized* or *King James Version*.

Many new versions and revisions have since then been made, but this *Authorized Version* has retained its ascendancy.

MARTIN S. SOMMER.

---

## Die Lehre von der Erlösung und Versöhnung im Epheserbrief.

---

Wenn man den Epheserbrief liest, sieht man bald, daß es dem Apostel darum zu tun ist, seine Leser auf die große Gnade, die ihnen widerfahren ist, aufmerksam zu machen und sie darüber weiter zu belehren. Was er vor allen Dingen ihnen recht zum Bewußtsein bringen will, ist, daß sie, die einst als Heiden dem Volk Gottes fernstanden, jetzt zusammen mit den Gläubigen aus dem Judentum in eine große heilige Gemeinde des Herrn gebracht worden sind, mit andern Worten, daß sie zu der una sancta ecclesia gehören. Der Apostel schildert, wie es zu dieser ihrer Gemeinschaft gekommen ist, nämlich durch einen Vorgang in ihrem Innern, eine Gottestat, die sie an sich erfahren haben: die Bekehrung. Und auch darüber, wie die Bekehrung veranlaßt worden sei, gibt er Auskunft; er legt dar, dies Werk Gottes in ihnen habe seine Wurzel, seinen festen Grund, in der Gnadentwahl Gottes, die stattfand vor Grundlegung der Welt, in Ewigkeit. Allerdings ist die Reihenfolge, in der Paulus von diesen hohen Dingen handelt, nicht die eben von mir

befolgte. Der erste große Gedanke, den er ausführt, ist der, daß Gott in Ewigkeit an die Christen gedacht und sie zur Teilnahme an allen seinen Gnadengütern verordnet hat. Dann zeigt er, wie Gott jetzt in der Zeit durch das Werk der Befehrung diesen seinen gnädigen Ratsschluß verwirklicht hat. Und bei der Schilderung dessen, was dies in sich schließt, belehrt er seine Leser, daß sie Glieder des Volkes Gottes geworden sind, und welch ein großartiger Tempel es ist, in den Gottes Liebe sie eingefügt hat. Gerade dies letztere streicht er dann gewaltig heraus, und man kann sagen, daß dies der Gedanke ist, um den sich alles in der Epistel dreht. In H. J. Holzmanns „Lehrbuch der Theologie des Neuen Testaments“ heißt es vom Epheserbrief, daß er eine die Lehre von der Einheit und Herrlichkeit der Kirche behandelnde Enzyklika darstellt. Mit der Frage, ob wir es hier mit einer Enzyklika, einem Rundschreiben, zu tun haben, will ich mich jetzt nicht befassen; aber daß in diesem Brief vornehmlich die Lehre von der Einheit und Herrlichkeit der Kirche behandelt wird, ist vollkommen richtig.

Kommt nun in diesem Brief, dessen Hauptthema die eine heilige christliche Kirche, die Gemeinde der Heiligen, ist, auch die Lehre von der Erlösung und Versöhnung zur Sprache? Man würde das a priori erwarten in einer Abhandlung des Apostels, der den Korinthern versichert, daß er sich nicht dazugehalten hätte, irgend etwas unter ihnen zu wissen ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten. Konnte Paulus, der Gal. 2, 20 schreibt, daß nicht mehr er lebe, sondern Christus in ihm, eine Epistel verfassen, ohne des großen Werkes Jesu Christi zu gedenken? Es ist ja wahr, daß eine Anzahl moderner Theologen diesen Brief dem Apostel Paulus abspricht und ihn von einem großen Unbekannten geschrieben sein läßt. Doch fallen alle Argumente, die man für diese Ansicht beibringt, in sich zusammen, sobald man sie genauer prüft, wie auch von Gelehrten zugegeben wird, die nicht mit uns auf dem inspirierten Gotteswort stehen. (Vgl. Maurice Jones, *The New Testament in the Twentieth Century*, S. 271 ff.) Da nun — was übrigens der alten Kirche immer feststand — dieser Brief von Paulus herrührt, so wird es darin nicht an Hinweisen auf das große Werk, das Christus vollbracht hat, fehlen. Diese Vermutung wird bestätigt, wenn man die Epistel liest. Eine längere, systematische Erörterung der Erlösung wird allerdings nicht geboten, aber doch wird genug gesagt, um die Leser mit den großen in Betracht kommenden Tatsachen bekannt zu machen, resp. sie daran zu erinnern. Meine Absicht ist, kurz darzustellen, was wir gerade aus dieser Epistel über die Lehre von der Erlösung und Versöhnung lernen können. Das Interesse, das ich im Auge habe, ist hauptsächlich, diese köstliche Schrift Pauli meinen verehrten Lesern und mir selbst näher zu bringen. Wenn sich dann herausstellt, daß die hier vorgetragene Lehre von der Erlösung durchaus stimmt mit dem, was in den allgemein als echt anerkannten Briefen Pauli über diesen Gegenstand gesagt ist, so wird auch für die



Apologetik ein kleiner Gewinn abfallen, indem nämlich durch dies Ergebnis die paulinische Abfassung unsers Briefes bestätigt wird.

1. Der Epheserbrief läßt uns nicht im Zweifel darüber, ob eine Erlösung nötig war oder nicht. Kap. 2, 1—3 redet Paulus von zwei Klassen von Christen, solchen, die vor ihrer Beteuerung Juden, und solchen, die ursprünglich Heiden waren. Beiden sagt er, daß sie, ehe sie gläubig wurden, in Sünden einhergingen und dem Fürsten dieser Welt huldigten. Nach Kap. 4, 22 ist das, was wir von Natur sind und haben, der alte Mensch, der, wie es dem Grundtext gemäß heißt, „verderbt wird nach den Lüften des Betrugs“, ja, verderbt wird, das heißt, gänzlich zugrunde geht. Hieraus konnten die Leser schon mit Recht folgern, daß die Menschen Schuld auf sich häufen und dem göttlichen Strafgericht verfallen sind, wenn nicht Rettung kommt. Doch der Apostel überläßt es nicht einfach seinen Lesern, diese Folgerung zu ziehen, sondern hält ihnen ihre Erlösungsbedürftigkeit in dürren Worten vor. Kap. 2, 3 sagt er, nachdem er in schwarzen Farben das frühere Sündenleben aller, die jetzt Christen sind, geschildert hat: „Wir waren Kinder des Zorns von Natur, gleichwie auch die andern.“ *The Expositor's Greek Testament* sagt treffend: „From what he and his fellow-Christians did in their pre-Christian life, Paul now turns to what they were then.“ Freilich will Paulus in diesem Zusammenhang darstellen, wie nötig die Beteuerung für alle Menschen ist, und nicht etwa hat er bei seiner Schilderung des menschlichen Verderbens als Gegensatz dazu die Erlösung im Auge. Doch hier treffen zwei Linien zusammen: die Beschreibung des Elends, das eine Beteuerung im Menschen nötig macht, zeigt zugleich treffend, daß wir alle verloren sein müßten, wenn nicht eine Erlösung stattgefunden hätte. Das eben genannte Wort wird mit Recht angeführt, um zu beweisen, daß die Menschen nicht erst im Laufe der Zeit verderbt und straffällig werden, sondern es von Natur (*φύσει*) sind. Doch mit diesem Gedanken haben wir uns hier nicht zu befassen. Vergewegenwärtigen wir uns, was der Ausdruck „Kinder des Zorns“ besagt. Damit ist offenbar nicht die große sittliche Fäulnis, der sündliche Zustand des Menschen und sein Sündendienst beschrieben — alles das ist vorausgesetzt —, sondern die traurige Situation, in die er durch sein Verderben gekommen ist. Nicht auf die subjektive, sondern auf die objektive Lage des Sünders wird hingewiesen. Ein Verbrecher mit einer gemeinen Diebsseele sein, ist ein Ding; von der Obrigkeit behufs Strafe gesucht werden, ist ein zweites, obwohl beide ja eng miteinander verknüpft sind. Daß mit „Zorn“ Gottes Zorn gemeint ist, ist nicht besonders gesagt, verstand sich aber für die Leser von selbst; denn wessen Zorn konnte sonst noch in Betracht kommen? So schildert hier Paulus in kurzen, knappen, aber gewaltigen Worten das Verhältnis, in welchem die sündigen Menschen zum Richter der Welt stehen. Man hat allerdings gemeint, „Kinder des Zorns“ heiße nur zorneswürdig. Aber mit Recht

sagt W. Schmidt im Meherischen Kommentar (5. Aufl.), daß diese Deutung dem Kontext nicht entspricht; er exegetisiert offenbar richtig, wenn er den Ausdruck so erklärt: „zornverfallen, irae obnoxii, unter Zorn stehend (vgl. 5, 8; Matth. 23, 15; Joh. 17, 12)“. Das Wort „Kind“ bezeichnet hier, wie Ewald hervorhebt, Zugehörigkeit, Unterstelltsein. Gott zürnt uns — das ist Inbegriff alles Schrecklichen. Wie ein Schriftsteller sagt: Aus Gottes Zorn fließen nun Gottes Strafen wie aus einer Quelle. Das Wort besagt, daß der mächtige Gebieter des Weltalls nicht für uns, sondern wider uns ist, und daß wir weder für Zeit noch für Ewigkeit etwas Gutes zu erwarten haben; denn das Feuer des göttlichen Zorns „wird brennen bis in die unterste Hölle“, 5 Mos. 32, 22. Auf solche Weise bringt der Apostel seinen Lesern das Traurige ihrer Lage, worin sie sich ohne Erlöser befanden, zum Bewußtsein. Und wie umfassend ist seine Aussage: wir wie auch die übrigen! Wem kommt da nicht gleich das Wort in den Sinn: „Es ist hier kein Unterschied“ usw.?

Die moderne Theologie redet wohl auch von Erlösungsbedürftigkeit. Aber was sie darunter versteht, ist etwas ganz anderes, als was die Kirche mit diesem Ausdruck bezeichnet. Wenn die modernen Theologen sagen, die Menschheit müsse erlöst werden, so denken sie an einen Vorgang im Innern des Menschen. Der Mensch hat eine verkehrte Vorstellung von Gott, er sieht in ihm den zornigen Richter anstatt den lieben Vater, dem er sich in die Arme werfen darf. Ihm diese irrige Ansicht zu nehmen, darin besteht nach vielen liberalen Theologen das Wesen der Erlösung. Andere Theologen dieser Klasse denken sich die Erlösung als vertiefte Sündenenerkenntnis. Aber wie auch die Ansichten auseinandergehen, immer ist die Erlösung diesen Herren etwas, was im Menschen geschehen muß. Genau besehen, sagt diese Theologie: Es ist ein Wahn, wenn man die Menschen ohne Erlösung sich als unter Gottes Zorn liegend denkt. Tatsächlich haben ihre Sünden sie Gott gegenüber nicht in eine schlimme Lage gebracht; sie meinen höchstens, daß sie mit dem Allmächtigen übel daran sind. Wie unhaltbar diese Anschauung schon vom Standpunkt des menschlichen Gewissens aus ist, könnte leicht nachgewiesen werden. Aber hier liegt uns daran, zu erfahren, was der Epheserbrief darüber sagt. Und da muß jedem unbefangenen Leser sofort klar sein, daß diese moderne Auffassung von der Lage des Menschen und seiner Erlösungsbedürftigkeit so verschieden ist von Pauli Darstellung in diesem Brief, wie Feuer verschieden ist von Wasser. Ob man mit Paulus stimmt oder nicht, wenn man ehrlich ist, muß man zugeben, daß er hier nicht eine rein subjektive Notwendigkeit der Erlösung lehrt. Nach seinen Worten mußte vielmehr, wenn den Menschen geholfen werden sollte, etwas außerhalb ihrer selbst geschehen, der Zorn Gottes mußte gehoben, seine Feindschaft in Freundschaft verwandelt werden. Daß auch etwas im Menschen geschehen muß, ist ja wahr; aber das gehört in ein anderes Kapitel hinein.

2. Mit herrlichen Worten verkündigt Paulus, daß die Erlösung geschehen ist. Die Hauptstelle ist Kap. 1, 7: „an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden“. Der Ausspruch zeigt, daß die Erlösung nicht erst bereitet werden muß, sondern daß sie vorhanden ist, daß wir Christen sie besitzen. Sie ist ein bereits existierendes Gut, bonum Novi Testamenti, wie Bengel sagt. Pauli Leser hatten schon oft davon gehört, darum setzt er den Artikel, τὴν ἀπολύτρωσιν. Was heißt aber nun das Wort „Erlösung“? Die Ausleger streiten sich über den Sinn von ἀπολύτρωσις. Die einen behaupten, es sei damit nur Befreiung im allgemeinen gemeint. Ihnen steht eine Gruppe von namhaften Exegeten gegenüber, die das Wort in seiner ethnologischen Bedeutung „Loskaufung“ festhalten wollen. Es kann kein berechtigter Zweifel obwalten, daß die letzteren recht haben. Allerdings wird das Wort ἀπολύτρωσις zuweilen in einem verallgemeinerten Sinn gebraucht, so auch in unserer Epistel, nämlich Kap. 1, 14 und 4, 30, wo von der schließlichen Rettung am jüngsten Tage die Rede ist. Aber daneben ist die der Abstammung entsprechende Bedeutung „Loskaufung“ für das Neue Testament gesichert durch Röm. 3, 24 und an unserer Stelle außer Zweifel gesetzt durch den Zusatz „in seinem Blut“, womit offenbar der Kaufpreis angegeben wird. Daß die heiligen Schreiber Jesu Werk wiederholt als eine Loskaufung darstellen, zeigen Stellen wie Matth. 20, 28; 1 Tim. 2, 6; 1 Kor. 6, 20; Gal. 3, 13. Ja, eine Loskaufung hat stattgefunden; ein λύτρον, ein Lösegeld, ist bezahlt worden. Nach der oben gegebenen Darstellung muß auch sofort klar sein, wem das Lösegeld bezahlt wurde, nämlich dem Zorn oder der zürnenden Gerechtigkeit Gottes. Die hielt uns gleichsam in Haft und forderte Genugtuung von uns für unsere Missetaten; ihr wurde Genugtuung geleistet; das λύτρον, das sie verlangte, wurde dargereicht. Also haben wir, wenn wir von der Erlösung reden, nicht etwa nur an ein kühnes Wagnis, eine heroische Tat, zu denken, sondern an das Entrichten eines Kaufpreises, wodurch unsere Schuld und Strafe aufgewogen und wir dem Zorne Gottes gleichsam abgekauft wurden. Welch unermesslich teures Lösegeld muß es gewesen sein, wodurch unsere Riesenschuld und die ewigen Strafen der göttlichen Gerechtigkeit aufgewogen werden konnten!

3. Diese Loskaufung haben nicht wir selbst durch mühsame Arbeit zustande gebracht. Nicht wird sie unsern treuen unsichtbaren Freunden, den Cherubim und Seraphim und ihren Genossen, auf die Rechnung gesetzt. In dem Geliebten, nämlich in Christo, besitzen wir die Erlösung, 1, 7. Das ἐν in dieser Stelle ist nach meiner Meinung am besten mit „durch“ übersetzt, was ja mit dem Sprachgebrauch der Koine, in der das ἐν gewaltig an Verwendungsfähigkeit gewonnen hat, übereinstimmt. Daß es Jesus Christus, unser Herr, ist, der uns losgekauft hat, bezeugt diese Epistel an allen Stellen, die von dieser Sache handeln; vgl. 2, 18; 5, 2; 27. überhaupt steht der teure Jesusname



überall im Vordergrund, und aller Segen, den wir genießen, wird als durch ihn vermittelt dargestellt. Kap. 1, 7 gibt ebenfalls an, was das λύτρον, das Lösegeld, war, welches unser Erlöser bezahlte: „durch sein Blut“ ist die Erlösung geschehen. Man mag sich sträuben, wie man will, die Worte sagen klar, daß Jesus mit seinem Blutvergießen, seinem gewaltsamen Tode am Kreuz, einen Preis für die Menschen bezahlt hat. Er legt sein Leben in die Wagschale, wir sind frei. Bluttheologie? Ja, so sage man verächtlich, wenn man will; alle Bibelchristen kennen nichts Röstlicheres als eben diese Theologie. So verkündigt Paulus auch in diesem Brief ganz klar den herrlichen Artikel von der satisfactio vicaria Christi. Auf die Frage, wie das eine Leiden Jesu Genugthuung leisten konnte für die unzähligen Fehlritte der Menschen, geht Paulus nicht expressis verbis ein; doch wenn er Kap. 1, 20—23 Jesum als Herrn des Universums und Haupt der Gemeinde und damit als den großen Gott schildert, hat er auch diese Frage beantwortet: göttliches Blut war es, das als Lösegeld dargebracht wurde; darum seine allsühnende Kraft.

4. Der Apostel erklärt die von ihm genannte Loskaufung noch näher durch den Zusatz: „nämlich die Vergebung der Sünden“, 1, 7. Stöckhardt (Kommentar über den Brief Pauli an die Epheser) sagt richtig: Die Erlösung ist „identisch und wird näher erklärt mit τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, „Vergebung der Sünden“ (der Fehlritte). Daß Paulus auch hier den Artikel setzt, zeigt, daß er von einer Sache redet, die seinen Lesern aus früher erhaltener Belehrung bekannt ist. Wir haben hier eine Apposition von gewaltiger Tragweite. Das ganze Wesen der „Loskaufung“ wird in ein klares Licht gerückt. Wenn man von Vergebung redet, ist immer angedeutet, daß vom Verhältnis zwischen wenigstens zwei Personen gehandelt wird: von jemand, der gefehlt hat, und jemand anders, gegen den gefehlt worden ist. Vergebung ist nicht ein rein subjektiver Vorgang im Innern des Sünders; der Beleidigte vergibt, nicht der Beleidiger. Es geht daher nicht an, die Loskaufung auf den gewaltigen Eindruck zu beziehen, den Jesus durch sein Sterben auf die Gemüter der sündigen Menschen ausgeübt hat, indem er dadurch einerseits das Schreckliche des Bösen und andererseits seine große Liebe vorgeführt hat. Diese Auffassung moderner Theologen stimmt durchaus nicht mit dem Aufschluß, den Paulus hier selbst über die Erlösung gibt, indem er sagt, daß sie gleichwertig sei mit der Vergebung der Sünden. Nein, jemand anders als wir ist durch die Loskaufung umgestimmt worden, nämlich der, den wir beleidigt hatten. Und der sieht nun — das ist das Große, was Paulus verkündigt — unsere Sünden an, als hätten sie nicht stattgefunden.

Der Apostel sagt nicht, wer der Beleidigte ist, der vergibt. Darüber war auch keine Aussage nötig; denn niemand konnte gemeint sein als Gott. Gott vergibt — das bestätigt, daß es gerade sein Zorn war, wovon wir durch Jesu Sterben losgekauft wurden. Dieser Zorn

legt sich; die göttliche Gerechtigkeit macht einen Strich durch unser Sündenregister. Wie ganz ungerechtfertigt sind darum die Worte Dr. T. R. Abbotts, der im *International Critical Commentary* bei der Erklärung dieser Stelle schreibt: "Here there is an insuperable difficulty in applying the idea of ransom by payment of a price. To whom is the ransom paid? We were not in slavery to God, nor is release from punishment to be obtained by any sort of payment of ransom. Hence the notion of early writers that the ransom was paid to Satan." Man braucht nur die verschiedenen Glieder der Kette, die Paulus hier namhaft macht, im Auge zu behalten: Sünden und Fehltritte, Gottes Zorn, Bezahlung des Lösegeldes, Vergebung der Sünden, und alles ist klar.

Noch eins ist hier zu beachten: Jesus bezahlt das Lösegeld auf Golgatha, Gott vergibt. Wann tut Gott das? Ei, sofort. Erlösung und Sündenvergebung fallen zusammen. Etwas anderes können die Worte Pauli nicht besagen. Wie wunderbar! Die Menschen befinden sich wegen ihrer Rebellion gegen Gott in Haft, noch sind sie gottfeindlich; aber das *λύτρον* wird dargebracht, und das Auge Gottes sieht sie als gehorsame Bürger an, als liebe Kinder. Damit ist allerdings, wie Stöckhardt hervorhebt, die Rechtfertigung gelehrt, die allgemeine Rechtfertigung, die sich über die ganze Menschheit erstreckt. Daß übrigens auch die subjektive Rechtfertigung, die Lehre von der Ergreifung des Heils durch den Glauben, nicht zu kurz kommt, wird jeder zugeben, der die Epistel sorgfältig liest. Paulus redet nämlich wiederholt vom Glauben, wodurch wir gerettet werden und Christus mit seinen Gnadengütern in uns wohnt.

5. Eine andere wichtige Stelle über Jesu Erlösungswerk ist Kap. 5, 2: „gleichwie Christus uns hat geliebet und sich selbst dargegeben für uns zur Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch“. Diese Stelle ist viel erörtert worden. Was sie klar sagt, ist, daß sich Christus für uns geopfert hat. Mit Gabe (*προσφορά*) und Opfer (*θυσία*) soll gewiß nicht gesagt werden, daß Jesus ein Doppelopfer dargebracht hat; der zweite Ausdruck erklärt den ersten: Jesus hat sich dahingegeben als Gabe, und zwar als Schlachtopfer. *τῷ θεῷ* verbindet man der Wortstellung gemäß mit *παρέδωκεν*. Daß sich Jesus Gotte geopfert hat, ist geschehen „für uns“, uns zugute. An und für sich könnte der Ausdruck *ἐπὶ ἡμῶν* auch besagen: an unserer Statt. Weil es dem Apostel jedoch in diesem Zusammenhang darauf ankommt, die Liebe Jesu zu schildern, die uns zum Besten gewirkt hat, ist es geraten, hier zu übersetzen, wie angegeben. Der Ausdruck „zu einem süßen Geruch“ ist dem Opferritual Israels entnommen, wo der Gedanke, daß Gott durch die Opfer versöhnt wird oder Wohlgefallen an ihnen findet, bildlicherweise so ausgedrückt wird: die Opfer reichen Gott zu einem süßen Geruch (*Anthropopathismus*). Niemand kann leugnen, daß wir es hier mit einem wichtigen Ausspruch über Jesu Werk zu tun haben,

wenn er sich auch in einem Nebensatz findet. Jesus hat sich selbst für uns Gott geopfert — das kann nichts anderes besagen, als daß Jesus, gerade wie im Alten Bunde Opfertiere anstatt der Sünder Gott dargebracht wurden, so durch sein Leiden und Sterben sich selbst an unserer Statt Gott dargebracht hat. Daß wir hier an die stellvertretende Genugtuung Christi zu denken haben, führt W. Schmidt in seiner Anmerkung über diese Stelle so aus: „Die Idee der Stellvertretung ist nicht in der Präposition ausgedrückt, liegt aber in der Opfervorstellung, in welcher das Neue Testament den Tod Jesu darstellt, und zwar als Sühnopfer.“ Abbott allerdings verwirft diese Erklärung und stellt die Behauptung auf, daß die Psalmen und die Apostel anscheinend nichts von einem Opfer, dem die Idee der Stellvertretung zugrunde liegt, wissen. Was die Psalmen über diese Sache lehren, brauchen wir jetzt nicht zu erörtern. Aber daß die Apostel, wenn sie von Jesu Tod als Opfer reden, dabei durchaus an ihn als Stellvertreter der Menschen denken, sollte wahrlich nicht in Abrede gestellt werden. Man vergleiche Matth. 20, 28; 26, 28; 1 Petr. 1, 18; 1 Tim. 2, 6; 2 Kor. 5, 21. Lassen wir uns nicht durch die Sophistik neuerer Exegeten, die ihre vorgefaßten Meinungen in den Text hineinragen, den Trost des göttlichen Wortes verkürzen! Wenn Jesu Tod ein Opfer war, so läßt sich kein anderer Gedanke als der der Stellvertretung damit verbinden: an unserer Statt litt und starb er. — Zweck der alttestamentlichen Opfer war, Gott zu versöhnen. Das war auch Zweck des Opfers unsers Heilandes. Das liegt nicht nur in der Tatsache, daß sein Tod gerade als Opfer bezeichnet wird, sondern wird noch besonders bezeugt durch den Zusatz „zu einem süßen Geruch“. Gottes Wohlgefallen zu erwerben für die Sünder, deren Stelle er eingenommen hatte, das war sein Bestreben in seiner Selbsthingabe. So ist nicht nur in Kap. 1, 7, sondern auch an dieser Stelle klar die *satisfactio vicaria* Christi gelehrt.

6. Ähnlicher Art sind die Worte Kap. 5, 25: „gleichwie Christus auch geliebet hat die Gemeinde und hat sich selbst für sie gegeben“. Er hat sich selbst gegeben, *παρέδωκεν*. Es wird nicht gesagt, wem er sich überliefert hat. Gemeint sein kann nur der Tod. Vgl. Röm. 4, 25. Für die Kirche, für die Gläubigen, ist Jesus in den Tod gegangen, ihnen zugut. Daß es geschah, um sie loszukaufen, um ihre Sünden zu büßen, ist klar aus den erörterten Stellen. Von der Tatsache, daß sich Christus für alle Sünder ohne Ausnahme in den Tod gegeben hat, scheidet der Apostel in diesem kurzen Wort ab.

7. Daß das Opfer Jesu nicht vergeblich war, daß Gottes Zorn zufriedengestellt wurde, und daß der himmlische Vater jetzt mit der Menschheit versöhnt ist, das ist ausdrücklich bezeugt in dem Wort, das schon des längeren besprochen worden ist, 1, 7: in Christo haben wir die Vergebung der Sünden. Derselbe Gedanke kommt aber auch auf andere Weise zum Ausdruck, Kap. 2, 18 heißt es: „Denn durch ihn haben wir den Zugang alle beide in einem Geiste zum Vater.“ Was



bedeutet hier „Zugang“, *προσγωγή*? Einige Ausleger wollen es im transitiven Sinn fassen gleich „Einführung“, als sage Paulus hier, daß wir durch Christum zu Gott geführt werden. Der Gedanke ist nicht verkehrt, doch paßt Luthers Übersetzung besser zum Kontext. Wir haben Zugang zu Gott, der Weg zu ihm steht uns offen. Ehe die Erlösung stattgefunden hatte, war es anders. Da zürnte der große Gott und trieb uns von seinem Angesicht. Jetzt aber ist er versöhnt und läßt uns ein, in seinen Armen, an seinem Herzen Ruhe und Frieden zu finden. Beachten wir: der Zugang ist verschafft durch Christum, er ist wirklich vorhanden. Ob wir davon Gebrauch machen, ist eine andere Frage. So wird auch hier die objektive Rechtfertigung, die Versöhnung Gottes mit der Welt, gelehrt. — Daß Gottes Vergebung eine Tatsache ist, wird auch in dem schönen Wort 4, 32 bezeugt: „Und vergebet einer dem andern, gleichwie Gott euch vergeben hat in Christo.“ Durch den Aorist *ἔχαρισάτο* ist hingewiesen auf ein historisches Faktum, auf etwas, was stattgefunden hat. Stöckhardt sagt: „Gott hat uns in Christo, damit daß er Christum zur Sühnung unserer Schuld in den Tod gab, alle Schuld erlassen.“ So erklären auch andere namhafte Ausleger und verweisen auf 2 Kor. 5, 19, wo von der Versöhnung der Welt gehandelt wird, als eine Parallele. Wegen des Ausdrucks „in Christo“ geht es allerdings nicht an, dies Wort auf die subjektive Rechtfertigung zu beziehen. Auch hier hat Paulus die Loskaufung auf Golgatha, die große allgemeine Sündenvergebung, im Sinn.

8. Nicht übersehen wollen wir, daß Paulus uns in dieser Epistel auch Auskunft gibt über die Frage, was Christi Erlösungswerk veranlaßt habe. Nicht wird er müde darzulegen, daß es Christi Liebe war, was ihn zu unserm Heiland machte. Wie herrlich sind doch die Worte 3, 19 von der „Liebe Christi, die doch alle Erkenntnis übertrifft“! Vgl. 5, 2. 25. Daneben preist der Apostel als Grund unserer Erlösung die Gnade Gottes, die freilich nicht etwas anderes ist als die Liebe Christi, sondern mit dieser zusammenfällt. Gott wird allerdings geschildert als erzürnt über die Sünden der Menschen. Aber derselbe Gott, dessen Gerechtigkeit von uns Genugtuung fordert, hat doch auch in großer Gnade uns den Erretter gesandt. Kap. 1, 6. 7 heißt es: „Zu Lob seiner herrlichen Gnade, durch welche er uns hat angenehm gemacht in dem Geliebten, an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden, nach dem Reichtum seiner Gnade.“ In B. 4—6 dieses Kapitels weist der Apostel darauf hin, daß die Wahl der Christen zum ewigen Leben ihren einzigen Grund in Gottes Gnade, die durch Christum vermittelt ist, habe. Dem entspricht dann, daß er weiter ausführt, auch die Erlösung durch Christum beruhe ganz auf Gottes Gnade. Wie wird hier doch alle Werklehre, die den Menschen mehr oder weniger mitarbeiten läßt an der Herstellung seines Heils, zusehnden!

9. Hiermit wäre nun erörtert, was der Epheserbrief uns über die

Erlösung vorlegt. Unsere kurze Untersuchung hat gezeigt, daß die Aussagen über diesen Gegenstand, wenn auch nicht zahlreich, so doch schwerwiegender Art sind, und daß hier besonders die Zentralwahrheiten von der *satisfactio vicaria* und der objektiven, außerhalb des Menschen liegenden Versöhnung gelehrt werden. Fragen wir schließlich, ob durch unser Resultat der paulinische Charakter dieses Briefes bestätigt wird, so ist die Antwort natürlich bejahend; denn gerade in den allgemein anerkannten Briefen Pauli werden die genannten Lehrstücke aufs nachdrücklichste dargelegt. Selbst H. J. Holtzmann, der diesen Brief dem Paulus aberkennt, muß doch zugeben, daß die paulinische Versöhnungslehre bei den Erörterungen des Verfassers zugrunde liegt. Der gläubigen Kirche aber wird diese Epistel immer ein köstliches Vermächtnis des Heidenapostels bleiben, worin er die freie Gnade Gottes und das Verdienst Christi preist.

W. Arndt.

---

### The Pre-Israelite Psalms — the Historical Basis for a Readjustment of the Higher Critical Theories Concerning the Psalter.

---

The part of the Old Testament which has suffered most through critical extravagances is the Psalter. To begin with, its text has been mutilated almost beyond recognition by the Procrustean bed which the theories of Hebrew poetry have erected, according to which the members of a parallelism are decapitated or tortured and stretched to meet the supersystematized demands of standardized poetry which Briggs, Bickell, and others so zealously endeavor to defend as the original of Hebrew psalmody. Bickell, for example, heaps up the destructive total of 2,600 changes in syllables and 3,811 emendations in the vowel readings. (*Theol. Literaturblatt*, XXVI, 457.) Similarly, there have been the widest possible departures in the question of authorship and in associated isagogical considerations. When Kennett (*Encyclopedia Britannica*, XXII, 528) states with assured finality: "There is no psalm which can be shown with any probability to be preexilic," he is offering a mild expression of the consensus of critical opinion to-day, which consigns the formation of the Psalter to the very edge of the first centuries before Christ. In the interpretation of the psalms, likewise, the height of critical subjectivity has found its most candid expression. We pass from Cheyne's Jerahmeelite monstrosity, through the labyrinth of "ego" theories, to the idealizations of the royal and the community theories and similar hypotheses, impressed with the artificial and radical nature of these conjectures which have been provoked by the first critical departures. And finally, even in the homiletic and liturgic treatment of the Psalter, indications of

a hostility have been expressed which embodies the extreme of the modern attitude toward the Old Testament and which demands the excision and elimination of certain psalms from the Psalter.

In fact, higher criticism has gone to such extremes in operating with the psalms that a readjustment of the prevalent theories is inevitable. Such a readjustment becomes quite imperative in view of the archeological and historical testimony which is furnished by the pre-Israelite psalms and prayers, more particularly by the Sumerian and Babylonian penitentials, which demonstrate, as the following will attempt to show in the most general outlines, that many of the precise and highly apodictic hypotheses endorsed by the critical school, especially since Wellhausen's emphasis on religious evolution, are forced and unwarranted in principle and in application.

The mere existence of these psalms is of no small importance, although the criticism which lays so much stress upon the alleged Babylonian influence of other sections of Scripture does not adequately emphasize the value which the pre-Israelite psalms have in the discussion of the historical background of the Biblical psalms. Jeremias, however, concedes the fact of prime importance when he admits (*Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 481) quite incidentally and in the somewhat non-committal form of a question: "Die Voelker rings um Israel haben uns Psalmdichtungen aus noch viel aelterer Zeit [naemlich als der Koenigszeit] ueberliefert. Sollte es unter den geistigen Fuehrern Israels in der aelteren Koenigszeit nicht auch Dichter von Gottes Gnaden gegeben haben?"

Hardly five hundred miles east of the Jordan, in the Mesopotamian Valley, great numbers of Sumerian penitential psalms have been uncovered in excavations which are of such high antiquity that they must be placed more than a millennium before the time in which the Scriptures place David's psalms. Hardly three hundred miles southwest of the Jordan, in the Nile Valley, Egyptian psalms have been discovered which were likewise written many centuries before David's reign. On what basis, then, can the possibility of a Davidic authorship of the Biblical psalms assigned to him be laughed away as naive and utterly unhistorical? Without resorting to the decisive fact that David wrote under divine inspiration and that his literary and musical ability is acknowledged in the Old Testament, the uncontested historical fact that centuries before his time psalmody existed in highly developed form and with interesting internal and external parallels to the sacred poetry of the Hebrew is in itself sufficiently cogent to brand as unhistorical and biased those hypotheses which deny the possibility of Davidic authorship.

The situation becomes the more striking when we learn that the poetical forms of the Sumerian and the Hebrew psalms have very much in common. Hebrew poetry, with its characteristic



parallelism of members, is not something isolated and unique. "Until those Babylonian liturgies were unearthed," writes Peters in *Bible and Spade*, 140, "we had supposed that Hebrew poetry was quite *sui generis*." A glance at Sumerian and Babylonian poetry reveals, however, that this parallelism is of frequent occurrence, as the following examples, taken freely from Jastrow: *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, will illustrate:—

"Lord of the lands, Bel all-knowing, how long before your heart will be quieted:

Father Bel, how long before your eyes, all-seeing, will be still?" (p. 16.)

"The reeds in their growth he has destroyed.

The fruit of the fields in their maturity he has drowned.

The house with its arches he tore down.

The city to its foundations he devastated." (p. 20.)

"Lord, thou art exalted, thou art mighty;

Lord, thou art mighty, thou art king." (p. 53.)

Etc., etc.

Thus, centuries before the sweet singer of Israel ruled at Jerusalem, the form of that poetry which, it is claimed, cannot possibly be Davidic, was the accepted and the common expression of other Semitic nations. Even the various classes of parallelism, the employment of half-verses, the addition of ritual notes, so common in the Hebrew, may be clearly traced in the Babylonian poetry.

Likewise, directions for musical accompaniment, very similar to those which are so often designated in the superscriptions to the Hebrew psalms, are now found to be part of a cuneiform usage, so ancient that it makes David's age appear almost as the approach to modern history. The designation of the Psalter as the hymnal of the second Temple has become accepted in such an unqualified manner that the musical notations of the titles are categorically interpreted, from the critical point of view, as the reflection of the postexilic conditions. Briggs, for example (*The Book of Psalms*, I, Ixxv), states that those Davidic psalms with musical directions in the title were collected "for the use of some great synagogue in Jerusalem, where it was possible to fulfil these directions." In fact, he places this entire musical direction at a very late date, in agreement with the critical consensus to-day, which emphasizes the musical and liturgical services as a sign of the alleged reorganization of the Temple-service under the Maccabees. No critic of importance to-day believes that the musical elements in the title of the Davidic psalms have the slightest association with David. Yet the testimony of the pre-Israelite psalms is definite and undeniable. Jastrow (*Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, 4f.) comments on the subscription found in an entire class of Babylonian psalms (which, significantly, are described as belonging to the very oldest specimens of Babylonian literature), which mentions the flute as the instrument used to accompany the lamentations. Other instruments are also

designated. As far as the vocal music is concerned, much ridicule has been cast upon the Old Testament statements regarding the number of singers in the early days of the kingdom. Yet the careful interpretation of the extraneous literature reveals the fact that in the early days of Babylon there was an entire class of priests, or temple *attachés*, known as *zammuru* (Jastrow, *o. c.*, I, 382) or "singers," who doubtless formed the choir in the ancient Babylonian sanctuaries.

A readjustment of critical opinion has likewise become imperative as far as the denial of the authenticity of the titles to the psalms is concerned. Before the Sumerian psalms came into prominence, Thomas Chalmers Murray (*The Origin and Growth of the Psalms*, 102) stated: "It is contrary to all we know of Shemitic style for the author to add notes or inscriptions such as these to his poems or work." He calls this a "technical argument of weight to those alone who can appreciate such style." But this contention is not borne out by the facts in the case. Not only, as has just been shown, are the directions for the musical rendition frequently appended, not only were many of the Sumerian psalms concluded with words which designated the poetical genus to which the penitential in question belonged (see Jastrow, *o. c.*, II, 4: *er-schem-ma*; p. 5: *schigu*; *takkaltu*), but in certain classes of penitentials this designation of kind was prefixed, just as in the Hebrew (*ibid.*, 71: *schiptu*).

Other characteristics of Hebrew psalmody are likewise found in the Sumerian. The refrain, for example, which is employed so effectively in Pss. XLII, XLVI, LXXX, CVII, and others, is even more frequent in the Sumerian. The "how long" of Ps. XIII is described by Jeremias as "ein stereotyper Seufzer der Klagepsalmen" (*Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 574). In one of the penitentials cited here by Jeremias we read:—

"How long shall my sobbing and my prostration continue?

How long shall there be weeping and mourning in my country?

How long lamentations and sobbing in my habitations?

How long, lord of Babylon, wilt thou dwell in the hostile country?"

Even when the internal contents of the psalms are considered and compared with the pre-Israelite penitentials, it is found that in spite of the infinitely more exalted character of the Biblical poetry with its unique and incomparable sublimity of thought, which is unanimously conceded, there are three elements common to both the Hebrew and the cuneiform psalms: the appeal, the expression of suffering and woe, the confession of sin. But not only are such general parallels found; there is sometimes a literal agreement in some of the minute details of expression. Consider the following parallels, representative of many more similar startling agreements:

Ps. 6, 7.

"I am weary with my groaning;  
All the night make I my bed to  
swim;  
I water my couch with tears."

Ps. 13, 1.

"How long wilt Thou hide Thy face  
from me?"

Ps. 19, 12.

"Who can understand his errors?  
Cleanse Thou me from secret  
faults."

Ps. 42, 3.

"My tears have been my meat day  
and night."

Ps. 44, 24.

"Awake; why sleepest Thou, O Lord?"

Ps. 88, 3.

"My life draweth nigh unto the grave.  
I am counted with them that go  
down into the pit."

Jeremias (*Das Alte Testament im  
Lichte des Alten Orients*, 573):—

"My eye is filled with tears;  
On my couch at night I lie full of  
sobblings  
Weeping and sobbing has bent me  
down."

Jastrow (*The Religion of Babylo-  
nia and Assyria*, 318):—

"How long, O my mistress, until thy  
countenance be turned toward  
me?"

Jastrow (*Die Religion Babylo-  
niens und Assyriens*, II, 103):—

"The transgression which I commit-  
ted I do not know.

The sin which I committed I do not  
know."

Jeremias, *o. c.*, 577:—

"Instead of food I, mournful, have  
consumed tears."

Jeremias, *o. c.*, 577:—

"The lord, who sleepeth, how long  
will he sleep?

The shepherd, the decider of the  
destinies, who sleepeth, how long  
will he sleep?"

Jastrow (*Die Religion Babylo-  
niens und Assyriens*, 129):—

"The grave is opened; my burial is  
already completed.

Before I have died, the lamentation  
is finished;

The people of my country have al-  
ready cried 'woe' over me."

These are but a few of the significant parallels in thought and diction between the Hebrew and the Sumerian psalms. Space alone prevents the reference to many other similar instances which have been recorded, for example, in Jeremias, *o. c.*, 570ff. Incidentally, this is still an important field for independent investigation. One need but compare the literature which has been issued relative to the alleged Babylonian influence on the first chapters of Genesis with the comparative paucity of similar material touching upon the linguistic evidence which the Sumerian and early Babylonian psalms afford, to be convinced of the fact that criticism has nothing to gain from the candid examination of this evidence.

The very theories which criticism has so ingeniously invented to bolster up the hypotheses of the postexilic and Maccabean authorship of the psalms are similarly revealed as subjective and as strangely forced. Take, for example, the "poor-and-needy" theory, which is so repeatedly urged as the clinching consideration for the very late date of the psalms. "There is," says Robert Kennett (*Encyclopedia Britannica*, XXII, 538), "a whole series of hymns in which the writer identifies himself with the poor and the needy, the righteous people



of God, suffering in silence at the hand of the wicked, without other hope than patiently to wait for the interposition of Jehovah. Nothing can be further removed than this from any possible situation in the life of David." Smith (*Old Testament History*, 472) gives expression to the prevalent modern attitude when he declares that the psalms which record the suffering and afflictions of the faithful are definitely to be assigned to the Maccabean age with its conflicts between the Hasidim, on the one hand, and the renegade Jews and the prosperous heathen, on the other. Aside from the fact that a similar contrast existed in all periods of Israel's history; that there are evident situations in David's life in which this sharp distinction was emphasized; and aside from the additional fact that this contrast is evident in the prophetic literature, and that the circumstances of the Maccabean period should not be distorted, as is so universally the case, so that the Hasidim become an organized political body,—the indisputable fact remains that the Sumerian and Babylonian monarchs recorded sentiments and situations which are labeled as too advanced for David in the ukases of modern criticism. Thus a very ancient penitential psalm recorded in Jastrow's *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, 68, states:—

"How long yet, my lady, shall mine adversaries deceive me,  
Planning perversities in rebellion and faithlessness,  
My jubilant persecutors stirring up against me? ...  
What have I, my god and my goddess, done, I?  
I have been brought into danger, as though I did not fear my god  
and my goddess."

And yet Smith (*ibid.*) claims that the fact that "the renegade Jews were often prospered; the faithful suffered persecution, privation, and even martyrdom" is a reflection of the historical situation of the Maccabean period! A very significant Egyptian reference, which emphasizes that the conception of the penitent as "humble and needy" is not a conception which can be isolated in any period or in any country, is found in the well-known Egyptian prayer addressed to Amen Re. This prayer dates back some three centuries before David, yet the conception of humility and sorrow and suffering is brought out in a striking manner in this address to Amen Re, who is called "the god who comes at the voice of the humble man." We read:—

"I call upon thee when I am in distress;  
And thou comest that thou mayest save me,  
That thou mayest give breath to him that is wretched,  
That thou mayest save me that am in bondage."

Peters (*Bible and Spade*, 137) summarizes the emphasis laid upon the poor and the needy when he describes the contents of the Sumerian penitentials in these words: "The king, represented as a most lowly penitent and clothed accordingly, is brought before the god by a priest who leads him by the hand. The liturgies for this ritual which have come down to us are very numerous. The peti-

tioner, whoever he may be (and in many, if not in most, cases these liturgies are for royal suppliants), must identify himself with the poor, the needy, the afflicted, and the like, when he comes as a suppliant to the god. On the other hand, the enemy against whom he directs his prayer is regularly represented as the rich or mighty, precisely as in the Hebrew psalms." Why, then, distinguish, as criticism does, between the David of the historical books and the David who, according to Scriptural testimony, is "the sweet singer of Israel"? Wellhausen remarks caustically: "The founder of the kingdom has become the founder of the Temple and of public worship; the king and hero at the head of his companions has become the singer and master of ceremonies at the head of a swarm of priests and Levites." (*History of Israel*, 182.) And the prize poem of the *Nation* (1923), which describes David as a voluptuous Oriental sheik, approaches the description which religious evolutionists would apply to Israel's king and psalmist. David's career among the Philistines and his subsequent rule over Israel were not without the blemishes and marks of sin; yet this cannot invalidate the possibility of his being the psalmist whom the Scriptures portray. If it is held that David could not write the psalms because of the biographical sketch which the Scriptures give his life, then certainly the cold and calculating tyrants who ruled in Babylonia and Assyria could not have written the penitentials which bore their names. And yet we know — and no critic questions this truth — that these men did write the psalms in question.

In much the same way another prevalent theory, which makes the subjectivity of the psalms a sign of their lateness, suffers fundamental strictures by the individual and subjective point of view taken in the cuneiform psalms. Wellhausen, for example, lays disproportionate stress on his theory of "die Individualisierung der Religion," claiming (*Geschichte der Christlichen Religion*, 13 ff.), in effect, that the psalms must be of very late origin since they stress individual piety and the personal experiences of religion. But Jeremias admits candidly, although in a footnote (*Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 90): "Weder in Babylonien noch bei den Hebräern muss ein Psalm deshalb jung sein, weil er individuell ist." The very natural and quite self-evident fact that poetry of praise and petition, no matter in what age, country, or language it be found, is the expression of the individual and the utterance of subjective petitions, is strikingly confirmed by the fact that the Sumerian, Babylonian, and Assyrian psalms reveal a strong preponderance of the use of the first person and were written from purely subjective opinion. From the very early days of humanity (and in entire disregard of the claims of religious evolutionism which postulates, in the instance of Israel, a basis of legal and

prophetic literature upon which the subjective poetry is based) men put their own experiences of religious feeling into religious poetry. But it would be a crime against some very decided critical theories to venture the suggestion that since the Sumerian kings wrote their penitential psalms in this individual strain, possibly David, centuries later, might have written Ps. LI with all of its highly individual declarations. It is possible for an ancient Babylonian penitent to declare in a highly individualized strain:—

"O my god, who art angry with me, accept my prayer!  
 O my goddess, who art wroth with me, accept my appeal,  
 Accept my appeal, may thy liver be at rest!  
 My lord, in mercy and compassion [look upon me?]  
 Who guides the span of life against the encroachments [?] of death,  
 accept my prayer!  
 O my goddess, look upon me, accept my appeal;  
 May my sins be forgiven, my transgressions be wiped out!  
 May the ban be loosened, the chain broken.  
 May the seven winds carry off my sighs!"

Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*.

But David, according to this unwarranted predilection, is impossible as the author of Ps. LI and similar passages of individual appeal!

Opposing Wellhausen, however, others, disturbed by the prominence accorded the speaking first person in these psalms, have taken recourse to a number of hypotheses, touching upon the *ego* of the psalms and have arrived at conclusions in which the first person, far from becoming the betraying sign of an individualizing tendency, is interpreted as the voice of the community. This, then, by the ironical contradictions of criticism, is laid down as evidence of that very late date and authorship, which, according to Wellhausen, is characterized by the absence of the community religion! In the instance of Ps. LI, for example, Baethgen, Briggs, and others interpret the penitential petitions of David as a postexilic community confession, written not as an expression of individual, but of national guilt. As such it is postexilic. Driver, however (*Introduction to the Literature of the Old Testament*, 391), is constrained to declare: "It is undeniable that the impression which the psalm leaves upon a reader is that it is personal rather than national." A glance at the contents of the Sumerian penitentials again emphasizes the artificiality of the community theories. Psalms are simply not written with such projections, and the very extracts which are cited as evidence of such community expression may be placed parallel with similar statements in the cuneiform penitentials, uttered under similar conditions, which any unbiased investigator would classify as personal rather than as community utterances.

And thus there are other points of resemblance between the psalmodic literatures of the Babylonians and the Hebrews, contacts which illustrate that the cuneiform psalms offer corroborative testimony for the Scriptural statements covering the age and authorship



of the Psalter. Our contention is not, of course, that the Hebrew psalms have been borrowed from Babylonia, nor that there can be any comparison of spiritual and ethical value between these two classes of psalms. The inspired poetry of the Psalter contains a beauty of sacred and exalted truth against which the polytheism, materialism, and sensualism of the Babylonian psalms stand out in ugly relief. The entire independence of the Old Testament psalms has been widely acknowledged and will become decidedly evident to any one who compares them with the Sumerian and Babylonian penitentials; for in these cuneiform prayers there is neither the deep consciousness of personal sin nor the corresponding assurance of personal forgiveness. And when the power and comfort of the Messianic prophecies of the Psalter are viewed in the fulness of their predictions concerning the life, death, and resurrection of the Savior, the difference in principle and spirit that separates the inspired poetry of the Old Testament from blind gropings of these pre-Israelite productions must be regarded as fundamental and irreconcilable. But the assertion is made that, through an unbiased valuation of these Sumerian psalms, it will become evident that a readjustment of the critical estimate of the Psalter is inevitable and imperative. We simply submit that it is both unfair and unfortunate to hold that there was an extensive Sumerian and Babylonian psalmody in the third millennium before Christ and to deny that many ages later David could have written the psalms which are ascribed to him. The poetic form and arrangement of these Sumerian penitentials, the situations under which they were written and which they describe, and the parallels in language and thought which exist between them and the Hebrew psalms, are so striking that it simply must not be branded as unscientific to accept the intrinsic possibility and the historical fact of the Davidic authorship. And when, as the final and unavoidable truth, the infallible record of the Old Testament and the divine utterances of the Savior, as well as the inspired testimony of His apostles, offer the decisive corroboration of the Davidic authorship, it becomes evident that these pre-Israelite psalms should be accorded much more attention by the advocates of higher criticism, and that the corroborative testimony which they offer to the historical truth of the Old Testament should be more fully recognized.

WALTER A. MATER.

---

### Der Rest Israels oder das wahre Israel.

---

Unter den merkwürdigen Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie findet sich besonders eine, die unter den Bewegungen der Neuzeit durch ihre eigenthümliche Tendenz auffällt und sich nach verschiedenen Richtungen hin äußert. Es ist dies das sonderbare Ver-

ständnis von der Stellung des Judenvolkes in der Weltökonomie, das sich besonders auf Röm. 11 gründet. Es ist klar, daß viele Erregten und Dogmatiker, auch solche in lutherischen Kreisen, eine exträurante allgemeine Judenbekehrung mit diesem Kapitel in Verbindung setzen, während andere ihre chiliastischen und zionistischen Ideen mit den Ausführungen des Apostels verbinden zu können meinen. Tatsächlich steht es aber so, daß die ganze Schrift, von Ex. 19, 6 bis 1 Petr. 2, 9 und darüber hinaus, ganz klar zeigt, daß der Rest Israels, von dem in so vielen Büchern der Bibel geredet wird, schließlich identisch ist mit dem wahren Volk Gottes, mit dem geistlichen Israel, und damit mit der Kirche Gottes aller Zeiten.

Es steht hierbei zunächst fest, daß die ursprüngliche Verheißung Gottes sein Volk im engeren Sinn mit den Nachkommen Abrahams nach dem Fleische identifiziert; denn nach Gottes ausdrücklicher Wahl sollte das Volk Israel seine Kirche auf Erden sein. Die Mahnung, die der Herr durch Moses an das Volk richtete, war klar und deutlich: „Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk sein“, Ex. 19, 5. 6. Diese Worte galten dem Hause Jakob, den Kindern Israel, wie der Text ausdrücklich sagt, dem Volk, das in Ägypten gewesen war und von dort mit mächtiger Hand war ausgeführt worden. Ganz dieselbe Sache finden wir Deut. 7, 6—13, wo der Herr unter anderm sagt: „Denn du bist ein heilig Volk Gott, deinem Herrn. Dich hat Gott, dein Herr, erwählt zum Volk des Eigentums aus allen Völkern, die auf Erden sind.“ Auch in diesem Fall zeigt der Zusammenhang, daß die Worte sich nur beziehen lassen auf das Volk Israel nach dem Fleische, das aus dem Hause des Dienstes, aus der Hand Pharaos, des Königs in Ägypten, erlöst worden war. Eine unvergleichlich schöne Stelle ist auch Deut. 33, 28 f.: „Israel wird sicher alleine wohnen; der Brunn Jakobs wird sein auf dem Lande, da Korn und Most ist; dazu sein Himmel wird mit Tau triesen. Wohl dir, Israel, wer ist dir gleich? O Volk, das du durch den Herrn selig wirst, der deiner Hilfe Schild und das Schwert deines Sieges ist!“ Es geht hieraus klar hervor, daß das Israel nach dem Fleische damals auch zugleich die Kirche Gottes auf Erden war, und daß aller geistliche Segen der sichtbaren Kirche mit dem Volke als Nation in Verbindung stand. Vgl. Deut. 4, 37; 10, 15; 14, 2; Ps. 135, 4.

Leider geschah es jedoch nur zu bald, daß die Kinder Israel die ihnen gesetzte Bedingung außer acht ließen und damit die engere Verbindung mit Jehovah lockerten. Schon Richt. 2, 1. 2 lesen wir: „Ich hab' euch aus Ägypten heraufgeführt und ins Land gebracht, das ich euren Vätern geschworen habe, und sprach, ich wollte meinen Bund mit euch nicht nachlassen ewiglich, daß ihr nicht solltet einen Bund machen mit den Einwohnern dieses Landes und ihre Altäre zerbrechen. Aber

ihr habt meiner Stimme nicht gehorchet.“ Es fanden sich auch in der Folgezeit trotz aller Reformversuche von seiten einzelner Könige und Propheten immer wieder Reste der früheren Abgötterei, Richt. 17, 4. 5; 1 Sam. 19, 13. Dazu kam, daß sich das Volk beider Nationen, Israels und Judas, nur zu oft von den benachbarten Heiden zum Götzendienste verführen ließ. Eine Summa der Anklagen, die Gott schließlich gegen sein Volk zu erheben sich genötigt sah, findet sich 2 Kön. 17, wo wir unter anderm lesen: „Und wenn der Herr bezeugte in Israel und Juda durch alle Propheten und Schauer und ließ ihnen sagen: Kehret um von euren bösen Wegen und haltet meine Gebote und Rechte! . . . so gehorchten sie nicht, sondern härteten ihren Nacken. . . . Dazu hielt auch Juda nicht die Gebote des Herrn, ihres Gottes, und wandelten nach den Sitten Israels, die sie getan hatten. Darum verwarf der Herr allen Samen Israels“, B. 13. 14. 19. 20. Vergleichen wir hierzu Jer. 25, 5—11 und Hesek. 23, so ergibt sich ein Bild der Verwerfung des Volkes Israel, des Samens Abrahams nach dem Fleisch, das bis in die Einzelheiten genau gezeichnet ist.

Forschen wir nun aber weiter in der Schrift, so finden wir die Verheißungen von der Wiederherstellung des Gnadenverhältnisses zwischen Gott und seinem Volk in einer Form und mit einer Betonung, die auf eine Wandlung in dem Ausdruck „Israel“ hindeuten. Mit andern Worten, der messianische Charakter der Verheißungen tritt mehr und mehr in den Vordergrund. So werden allerdings in den ersten Versen von Jes. 51 die Kinder Israel angeredet, wenn der Prophet schreibt: „Schauet Abraham an, euren Vater, und Sara, von welcher ihr geboren seid.“ Aber daß hier mehr in den Worten liegt als die bloße leibliche Herkunft, ergibt sich aus B. 11: „Also werden die Erlöseten des Herrn wiederkehren und gen Zion kommen mit Ruhm; und ewige Freude wird auf ihrem Haupte sein. Wonne und Freude werden sie ergreifen, aber Trauern und Seufzen wird von ihnen fliehen.“ Ganz besonders aber tritt dieser Wechsel, diese Verengerung des Begriffs, hervor bei dem Propheten Jeremias. In Kap. 16, 15 tritt noch klar die Beziehung auf das leibliche Israel hervor: „Denn ich will sie [die Kinder Israel] wiederbringen in das Land, das ich ihren Vätern gegeben habe.“ Ebenso Kap. 27, 22: „Sie sollen gen Babel geführt werden und daselbst bleiben bis auf den Tag, da ich sie heimfuche, spricht der Herr, und ich sie wiederum herauf an diesen Ort bringen lasse.“ Aber in Kap. 29, 13. 14 ist die neue Beziehung des Begriffs schon ersichtlich, wenn der Prophet schreibt: „Denn so ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, so will ich mich von euch finden lassen, spricht der Herr, und will euer Gefängnis wenden und euch sammeln aus allen Völkern und von allen Orten, dahin ich euch verstoßen habe, spricht der Herr; und will euch wiederum an diesen Ort bringen, von dannen ich euch habe lassen wegführen.“ Schon die Erwähnung aller Völker hat hier einen messianischen Klang, und



Israel als leibliche Nachkommen Abrahams tritt in den Hintergrund. Ähnlich steht es auch mit Kap. 46, 27: „Aber du, mein Knecht Jakob, fürchte dich nicht, und du, Israel, verzage nicht! Denn siehe, ich will dir aus fernen Landen und deinem Samen aus dem Lande seines Gefängnisses helfen, daß Jakob soll wiederkommen und in Frieden sein und die Fülle haben, und niemand soll ihn schrecken.“ Vgl. Kap. 32, 44. Daß der ursprüngliche Begriff im Laufe der Zeit nach Gottes Willen modifiziert wurde, ergibt sich auch aus Kap. 50, 19. 20: „Israel aber will ich wieder heim zu seiner Wohnung bringen, daß sie auf Karmel und Basan weiden und ihre Seele auf dem Gebirge Ephraim und Gilead gesättigt werden soll. Zur selbigen Zeit und in denselbigen Tagen wird man die Missetat Israels suchen, spricht der Herr, aber es wird keine da sein, und die Sünde Judas, aber es wird keine funden werden; denn ich will sie vergeben denen, so ich überbleiben lasse.“ Hier ist nicht nur der ganze Charakter der Stelle messianisch, sondern wir haben hier auch den Ausdruck **לְאִשְׂרָאֵל**, den die LXX wiedergeben mit *τοῖς ὑπολειμμένοις*, der uns später in seiner besonderen Ausgestaltung entgegentritt. Vergleichen wir dazu Hesek. 6, 8. 9: „Ich will aber etliche von euch überbleiben lassen, die dem Schwert entgehen unter den Heiden, wenn ich euch in die Länder zerstreuet habe. Dieselbigen eure übrigen werden dann an mich gedenken unter den Heiden, da sie gefangen sein müssen.“ Hier haben wir in der griechischen Übersetzung das Verbum *ὑπολείψομαι*.

Noch deutlicher wird die Veränderung, die mit dem Ausdruck „Jakob“ und „Israel“ und „die übrigen“ verbunden ist, wenn wir eine weitere Rubrik von Schriftstellen des Alten Testaments vor uns nehmen. Wir lesen Jes. 10, 22: „Denn ob dein Volk, o Israel, ist wie Sand am Meer, sollen doch die übrigen desselben bekehrt werden.“ Hier ist **בְּיִשְׂרָאֵל** im Griechischen mit *τὸ κατάλειμμα αὐτῶν* wiedergegeben. Wir werden später auf diesen Ausdruck zurückkommen. Ferner lesen wir Jes. 45, 17. 25: „Israel aber wird erlöst durch den Herrn, durch eine ewige Erlösung, und wird nicht zuschanden noch zu Spott immer und ewiglich. . . . Denn im Herrn werden gerecht aller Same Israel und sich sein rühmen.“ Daß in diesem Falle der ganze Passus messianisch ist, ergibt sich besonders aus B. 22: „Wendet euch zu mir, so werdet ihr selig, aller Welt Ende! Denn ich bin Gott und keiner mehr.“ Besonders wichtig ist ein weiteres Wort im Propheten Jesaias, wenn er nämlich Kap. 65, 9 schreibt: „Ich will aus Jakob Samen wachsen lassen und aus Juda, der meinen Berg besitze.“ Auch hier ist von messianischen Zuständen die Rede, da schon der erste Vers des Kapitels sagt: „Ich werde gesucht von denen, die nicht nach mir fragten; ich werde funden von denen, die mich nicht suchten.“ Vgl. besonders Jes. 66, 18—22. Ferner lesen wir Hos. 2, 23: „Und ich will mir sie auf Erden zum Samen behalten und mich erbarmen über die, so in Ungnaden war, und sagen zu dem, das nicht mein Volk war: Du

bist mein Volk; und es wird sagen: Du bist mein Gott.“ Auch auf diese Stelle werden wir später zurückkommen. Wenden wir uns im Anschluß hieran wieder zum Propheten Jeremias, so finden wir in Kap. 30, 18—22 die Worte: „So spricht der HErr: Siehe, ich will das Gefängnis der Hütten Jakobs wenden und mich über seine Wohnung erbarmen. . . . Und ihr sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein.“ Ebenso in Kap. 31, 1—14, wo B. 7 besonders wichtig ist: „Denn also spricht der HErr: Rufet über Jakob mit Freuden und jauchzet über das Haupt unter den Heiden; rufet laut, rühmet und sprecht: HErr, hilf deinem Volk, den übrigen in Israel!“ Hier haben wir wieder den Ausdruck **יִשְׂרָאֵל**. Auch B. 27 desselben Kapitels gehört hierher: „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der HErr, daß ich das Haus Israel und das Haus Juda besamen will, beide mit Menschen und Vieh.“ Vgl. B. 31. 32: „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der HErr, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund machen, nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern machte.“ Vgl. Hebr. 8, 8—13. Ebenso deutlich wendet die Schrift die Ausdrücke von dem „Samen Davids“ und von dem „Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs“ auf eine Gemeinde an, die mehr umfaßt als das Israel nach dem Fleisch, in Jer. 33, 17—26, wo besonders die letzten Verse unmißverständlich reden: „So spricht der HErr: Halte ich meinen Bund nicht mit Tag und Nacht noch die Ordnung des Himmels und der Erde, so will ich auch verwerfen den Samen Jakobs und Davids, meines Knechts, daß ich nicht aus ihren Samen nehme, die da herrschen über den Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs. Denn ich will ihr Gefängnis wenden und mich über sie erbarmen.“ Hierher gehören auch die Stellen, in denen der HErr davon redet, daß er das Gefängnis Moabs und Elams wenden will. Jer. 48, 47; 49, 39. In bezug auf das letztgenannte Volk vergleichen wir Act. 2, 9. Endlich wäre hier noch die Stelle Zeph. 3, 9—20 zu nennen, und in dieser besonders B. 12—14: „Ich will in dir lassen überbleiben ein arm, gering Volk; die werden auf des HErrn Namen trauen. Die übrigen in Israel werden kein Böses tun noch falsch reden. . . . Jauchze, du Tochter Zion! Rufe, Israel! Freue dich und sei fröhlich von ganzem Herzen, du Tochter Jerusalem!“ Hier findet sich wiederum das charakteristische Verbum **שָׁרַף** und das ebenso bestimmte Nomen **יִשְׂרָאֵל**.

Wenden wir uns nun zu den nachexilischen Propheten. Im Propheten Haggai lesen wir Kap. 2, 7—10: „Denn so spricht der HErr Zebaoth: Es ist noch ein Kleines dahin, daß ich Himmel und Erde und das Meer und Trockene bewegen werde. Ja, alle Heiden will ich bewegen. Da soll dann kommen aller Heiden Trost. . . . Es soll die Herrlichkeit dieses letzten Hauses größer werden, denn des ersten gewesen ist, spricht der HErr Zebaoth.“ Nun ist es aus dem Zusammenhang klar, daß der zweite Tempel nur ein Symbol des geistlichen Tempels

der Kirche war, so daß hier also die Heiden mit hinzugerechnet werden zu der Gemeinde Gottes. Auch im Propheten Sacharja finden wir dieselbe Sachlage. Wir lesen Kap. 8, 7. 8: „So spricht der Herr Zebaoth: Siehe, ich will mein Volk erlösen vom Lande gegen Aufgang und vom Lande gegen Niedergang der Sonne und will sie herzubringen, daß sie zu Jerusalem wohnen; und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein in Wahrheit und Gerechtigkeit.“ Auch hier zählt der Herr Heiden zu seinem Volk hinzu und braucht denselben Ausdruck wie Jer. 24, 7. Von besonderem Interesse ist Sach. 14, 16: „Und alle übrigen unter allen Heiden, die wider Jerusalem zogen, werden jährlich heraufkommen, anzubeten den König, den Herrn Zebaoth, und zu halten das Laubbüttenfest.“ Hier werden messianische Zustände auf das innigste verbunden mit dem Terminus „Jerusalem und Juda“, so daß der ganze Passus ganz klar auf die geistlichen Zustände des Neuen Testaments hinzielt. Vgl. Sach. 2, 10—12; 9, 16; 12, 2—13, 1; 14, 9. 17. 21. Aber auch Maleachi redet wie seine Vorgänger. Wir lesen Kap. 3, 4: „Und wird dem Herrn wohlgefallen das Speisopfer Judas und Jerusalems wie vorhin und vor langen Jahren.“ Und in Mal. 4, 2: „Euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, soll aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit und Heil unter desselbigen Flügeln; und ihr sollt aus und ein gehen und zunehmen wie die Mastfälsber.“ Hiermit ist das wahre Israel beschränkt auf diejenigen, die den Namen des Herrn fürchten, die also im wahren Glauben stehen.

Es kann auf Grund dieser Stellen kein Zweifel sein: Wir finden im Alten Testament einen Fortschritt des Gedankens, der uns von dem Volke Israel nach dem Fleische hinführt zu einem Israel, das geistlich ist und sich nicht nur aus leiblichen Nachkommen Abrahams rekrutiert, sondern auch Heiden in sich schließt. Ja, wir finden, daß schon ein sogenannter Rest Israels als Kern oder Stod des neuen Bundesvolkes genannt wird, in dem sich Gott in seiner erbarmenden Liebe zu offenbaren gedachte.

Wenden wir uns nun zum Neuen Testament und zunächst zur Argumentation Pauli. Er stellt von vornherein fest, daß der Unterschied zwischen einem Bundesvolk nach fleischlicher Abstammung und einem Volk Gottes aus den Heiden ganz hingefallen ist. Er fragt: „Oder ist Gott allein der Juden Gott? Ist er nicht auch der Heiden Gott? Ja freilich, auch der Heiden Gott“, Röm. 3, 29. Besonders klar wird das Bild in Kapitel 4, wo wir in V. 11—17 lesen: „Das Zeichen der Beschneidung empfing er [Abraham] zum Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens . . . und würde auch ein Vater der Beschneidung, nicht allein derer, die von der Beschneidung sind, sondern auch derer, die wandeln in den Fußtapfen des Glaubens, welcher war in der Vorhaut unsers Vaters Abraham: . . . Derhalben muß die Gerechtigkeit durch den Glauben kommen, auf daß sie sei aus Gnaden und die Verheißung fest bleibe allem Samen, nicht dem alleine, der unter dem Gesetz ist, sondern



auch dem, der des Glaubens Abrahams ist, welcher ist unser aller Vater, wie geschrieben steht: Ich habe dich gesetzt zum Vater vieler Heiden vor Gott, dem du geglaubet hast.“ Dasselbe Argument wird nun vom Apostel weiter ausgeführt, wenn er Kap. 9, 6 ff. schreibt: „Es sind nicht alle Israeliten, die von Israel sind; auch nicht alle, die Abrahams Same sind, sind darum auch Kinder, sondern: In Israel soll dir der Same genannt sein. Das ist, nicht sind das Gottes Kinder, die nach dem Fleisch Kinder sind, sondern die Kinder der Verheißung werden für Samen gerechnet.“ Damit stellt der Apostel ganz entschieden in Abrede, daß die leibliche Nachkommenschaft Abrahams irgendwelchen Wert für die Gotteskindschaft und damit für die Erlangung der Seligkeit habe. Darum heißt es auch weiter unten im Kapitel: „auf daß er kundtäte den Reichtum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen der Barmherzigkeit, die er bereitet hat zur Herrlichkeit, welche er berufen hat, nämlich uns, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden“, B. 23 f.; vgl. 26, 33, wo die obengenannten Stellen aus Hosea und Jesaias angeführt werden.

Aber der Apostel stellt die Sache noch deutlicher hin, wenn er im zehnten Kapitel schreibt: „Denn so man von Herzen glaubet, so wird man gerecht, und so man mit dem Munde bekennet, so wird man selig. Denn die Schrift spricht: Wer an ihn glaubet, wird nicht zuschanden werden. Es ist hie kein Unterschied zwischen Juden und Griechen; es ist aller zumal ein Herr, reich über alle, die ihn anrufen“, B. 11—13. Dies wird noch weiter erhärtet in B. 18—21. Aber den Höhepunkt seiner Argumentation in Verbindung mit diesem Punkt erreicht Paulus in Kapitel 11. Da lesen wir B. 5. 25. 26: „Also gehet's auch jetzt zu dieser Zeit mit diesen überbliebenen nach der Wahl der Gnaden. . . . Ich will euch nicht verhalten, liebe Brüder, dieses Geheimnis, auf daß ihr nicht stolz seid. Blindheit ist Israel einestheils widerfahren, so lange, bis die Fülle der Heiden eingegangen sei, und also das ganze Israel selig werde.“ Es ist demnach ganz klar, daß die Fülle der Heiden, die Zahl derer aus Heidenvölkern, die zur Wahl Gottes gehören, mit zum Israel κατ' ἐξοχήν gerechnet werden, daß sie in dem πᾶς Ἰσραὴλ eingeschlossen sind. Die Kirche des Neuen Testaments mag als ihren Kern, als ihren Stoc, den Rest Israels gehabt haben, aber eben zu diesem Rest gehört auch jeder Mensch aus den Heiden, der durch die Gnade Gottes zum Glauben kommt, und das ganze Israel, im newtestamentlichen, geistlichen Sinn genommen, umfaßt alle Gläubigen aus Juden und Heiden. Paulus identifiziert geradezu in Röm. 9, 27 τὸ ἐπὶ δόλῳ mit den Berufenen aus Juden und Heiden.

Hiermit stimmen auch die Ausführungen des Apostels in seinen übrigen Briefen in jeder Hinsicht überein. Er schreibt Gal. 3, 22. 26—29: „Aber die Schrift hat es alles beschlossen unter die Sünde, auf daß die Verheißung käme durch den Glauben an Jesum Christum, gegeben denen, die da glauben. . . . Denn ihr seid alle Gottes Kinder

durch den Glauben an Christum Jesum. . . . Sie ist kein Jude noch Grieche, sie ist kein Knecht noch Freier, sie ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo Jesu.“ Mit derselben Bestimmtheit redet der Apostel in der Epistel an die Epheser, Kap. 2, 11 ff.: „Darum gedenket daran, daß ihr, die ihr weiland nach dem Fleisch Heiden gewesen seid und die Vorhaut genannt wurdet von denen, die genannt sind die Beschneidung nach dem Fleisch, . . . daß ihr zu derselben Zeit waret ohne Christum, fremd und außer der Bürgerschaft Israels. . . . Nun aber, die ihr in Christo Jesu seid und weiland ferne gewesen, seid nun nahe worden durch das Blut Christi. Denn er ist unser Friede, der aus beiden eins hat gemacht und hat abgebrochen den Zaun, der dazwischen war [nämlich zwischen Juden und Heiden], in dem, daß er durch sein Fleisch wegnahm die Feindschaft.“

Hiermit steht auch die übrige Schrift des Neuen Testaments in vollem Einklang, besonders die Stellen, in denen die Kirche des Neuen Bundes, die Gemeinde Gottes, ohne weiteres identifiziert wird mit dem wahren Israel, oft mit ausdrücklicher Nennung der zwölf Geschlechter. So redet unser Heiland Matth. 19, 28 und Luk. 22, 30 von der Tatsache, daß die Apostel die zwölf Geschlechter Israels, das ist, das wahre Israel, die zur Kirche Christi gehörenden Menschen, richten werden. Wo sich das Wort *δωδεκάφυλον* auf die Gläubigen aus Israel beschränkt, wird dies ausdrücklich bemerkt, Act. 26, 7. Dies mag auch statthaben in der Stelle Jak. 1, 1 trotzdem es in diesem Fall nicht unbedingt nötig ist, den Ausdruck auf Gläubige aus den Juden zu beschränken. In der Offenbarung dagegen, Kap. 7, 4—8, dient die Aufzählung der einzelnen Geschlechter zur Verstärkung des Begriffs von dem Gesamtisrael, das aus der Vollzahl der Auserwählten aus allen Völkern besteht. Somit besteht denn auch die Verwendung des Wortes aus Ex. 19, 6, das wir bei Petrus finden, vollständig zu Recht und bringt in vollstem Maße zum Ausdruck, was die Schrift selber immer wieder hervorhebt: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht.“ Das Volk Israel nach dem Fleisch, das sich Gott ursprünglich zum Volk seines Eigentums erwählt hatte, hat mutwillig seine herrlichen Vorrechte verscherzt, und darum hat sich nun Gott aus Juden und Heiden ein wahres Israel gesammelt, dem er die ganze Fülle seiner Gnadengaben in Christo Jesu zueignet.

Zum Schluß mag noch bemerkt werden, daß wir in dem Worte „Zion“ und in dem Ausdruck „Tochter Zion“ einen gleichen Fall haben. Denn während Zion ursprünglich Name des Berges war, auf dem der Tempel errichtet wurde, übertrug man später den Namen auf das herrliche Gebäude des salomonischen Tempels, sodann auf die alttestamentliche Gemeinde, deren Kultuszentrum er war, und endlich auf die Gemeinde Gottes aller Zeiten, gerade auch im Neuen Bunde.

P. E. R e h m a n n.



## Franz August Otto Pieper,

geboren den 27. Juni 1852 in Cartwiz, Pommern, als dritter Sohn der Eheleute August Pieper und Berta Pieper, geb. Lohff, besuchte die Gymnasien zu Ralsin und Kolberg, Pommern, kam im Jahre 1870 nach Amerika, vollendete seine Gymnasialstudien im Jahre 1872 auf dem Northwestern College zu Watertown, Wis., erwarb sich den Grad eines baccalaureus artium, studierte Theologie von 1872 bis 1875 auf dem Concordia-Seminar zu St. Louis, Mo., und wurde am Ende des Studienjahres 1875 in das heilige Predigtamt entlassen. Im Juli desselben Jahres wurde er in Centerville (jetzt Hita), Wis., von Prof. A. Hönede ordiniert und eingeführt. Von November 1876 bis September 1878 bekleidete er das Pfarramt an der Gemeinde zu Manitowoc, Wis. Am 2. Januar 1877 verheiratete er sich mit Minna Köhn von Chebogan, Wis. Am 1. Oktober 1878 trat er sein Amt als theologischer Professor am Concordia-Seminar zu St. Louis an und wurde im Mai 1887 auch zum Präses der Anstalt gewählt. Beide Ämter bekleidet er noch heute. Von 1899 bis 1911 war er auch Präses der Synode von Missouri, Ohio und andern Staaten. Am 8. September 1903 erhielt er den Titel eines Doctor theologiae honoris causa von dem Northwestern College in Watertown, Wis., am 1. Oktober desselben Jahres dieselbe Auszeichnung von dem Luther College zu Decorah, Iowa. Seine im Druck erschienenen Schriften sind hauptsächlich:

Das Grundbekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche. 1880.

Unsere Stellung in Lehre und Praxis. 1896.

Ich glaube, darum rede ich. Eine kurze Darlegung der Lehrstellung der Missouri-Synode. 1897. Englisch: *A Brief Statement of the Doctrinal Position of the Missouri Synod.*

Die Lehre von Christi Werk. 1898.

Das Wesen des Christentums. 1903.

Die Grunddifferenz in der Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl. 1903.

Zur Einigung der amerikanisch-lutherischen Kirche in der Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl. 1913. Englisch: *Conversion and Election.*

Die lutherische Lehre von der Rechtfertigung. 1916.

Die evangelisch-lutherische Kirche die wahre sichtbare Kirche Gottes auf Erden. 1916.

Christliche Dogmatik. 1917—1924. Drei Bände.

Die rechte Weltanschauung. 1924.

Außerdem hat er viele Artikel für den „Lutheraner“ geschrieben, namentlich aber für „Lehre und Wehre“, für welche Zeitschrift er auch viele Jahre die Redaktionsgeschäfte besorgt hat und gegenwärtig wieder besorgt. Ebenso hat er oft vor Synodalversammlungen Lehrabhandlungen vorgetragen, die dann in den betreffenden Synodalberichten gedruckt worden sind.

## Beiträge D. Piepers zu „Lehre und Wehre“, Jahrgang 26 bis 70 (1880—1924).

Nur die längeren Artikel sind hier genannt, nicht die kürzeren Beiträge unter den Abteilungen „Bemischtes“, „Literatur“ und „Kirchlich-Zeitgeschichtliches“.

Antikritisches, nebst einigen Erörterungen über die Frage, welche Schriftstücke von Luther, Jonas, Bugenhagen und Melancthon dem Kurfürsten von Sachsen zu Torgau überreicht worden seien. 26, 208.

Vorwort. 27, 1.

Einige Anmerkungen zu „Altes und Neues“. 27, 69.

Zur Wehre. 27, 97.

Über den falschen und den richtigen Begriff der Wahl. 27, 167.

„Widersprüche.“ 27, 201.

Einige Bemerkungen hauptsächlich die Grunddifferenz im gegenwärtigen Streit betreffend. 27, 333.

Zum historischen Beweis in der gegenwärtigen Kontroverse. 27, 453.

Erklärung auf eine in Nr. 7 von „Altes und Neues“ enthaltene Herausforderung. 27, 501.



- Jener Artikel eines „Missouriers“ in der „Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung“. 27, 549.
- Einige nachträgliche Worte, die in der vorigen Nummer veröffentlichte „Erklärung“ betreffend. 27, 590.
- Die Antithesen der Synergisten nach Konrad Schlüsselburg. 28, 169.
- Das meritum de congruo in der Lehre der Ohiosynode. 28, 199.
- Was lehrt denn nun die Ohiosynode in bezug auf das „mutwillige Widerstreben“? 28, 210.
- Die Sehnsucht des natürlichen Menschen nach Gott. 28, 257.
- Der jetzige Kontroverspunkt in dem gegenwärtigen Lehrstreit. 28, 265.
- Beleuchtung einiger Äußerungen aus dem Council, den Streit über die Gnadenwahl betreffend. 28, 307.
- Das Kolloquium zu Herzberg. 28, 356.
- Die „Hannoversche Pastoralcorrespondenz“ und der gegenwärtige Lehrstreit. 28, 467.
- Zur Charakteristik der Stellung, welche die Synoden von Iowa und Ohio in der Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl einnehmen. 28, 529.
- Vorwort. 29, 1.
- Sind die Verheißungen des Evangeliums reine Gnadenverheißungen oder irgendwie durch menschliche Leistungen bedingt? 29, 193.
- Eine Studie über die Versöhnung. 29, 304.
- Etwas Antikritisches. 29, 416.
- Wie haben sich diejenigen, welche sich Lutheraner nennen, zu dem Streit über die Lehre von der Gnadenwahl gestellt? 30, 9.
- Professor Böckler in Greifswald, die *Lutheran Church Review* und die „Missourier“. 30, 62.
- Tatwohl, Synergismus! 30, 140.
- Der sel. D. Krauth und die Lehre von der Gnadenwahl. 30, 200.
- Das Gutachten der theologischen Fakultät zu Philadelphia über die Lehre von der Gnadenwahl. 30, 233.
- Wider die neuere Fälschung des lutherischen Schriftprinzips. 30, 329.
- Vorwort. 31, 1.
- Eine Stimme aus Mecklenburg über die Lehre von der Gnadenwahl. 31, 73.
- Herr P. Dr. Philippi und unsere Lehre von der Gnadenwahl. 31, 103.
- Das New York-Ministerium und die Lehre von der Gnadenwahl. 31, 201.
- Die revidierte englische Übersetzung des Alten Testaments. 31, 297.
- Zu Luthers Lehre von der Inspiration. 31, 329.
- Die neueste Enzyklika des Papstes. 32, 12.
- Auch eine Folge der modernen Theologie. 32, 54.
- Die Form der alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament. 32, 77.
- Pf. 19 und Röm. 10, 18. 32, 105.
- Die Lehre von der Inspiration unter den Baptisten. 32, 145.
- Gegen Herrn P. Dr. Philippi. 32, 169.
- Luther und die Konfordinformel. 32, 193.
- Zwei erfreuliche Aussprachen aus deutschländisch theologischen Kreisen. 32, 215.
- Zu Röm. 14, 5. 6. 32, 289.
- Vorwort. 33, 1.
- Zur kirchlichen Rundschau. 33, 8.
- „Widerstehliche“ und „unwiderstehliche“ Gnade. 33, 117.
- Die Beendigung des „Kulturkampfes“ in Preußen. 33, 185.
- Zum Tatsachenbestand des letzten Lehrstreits. 33, 251.
- Vorwort. 34, 1.
- Das lutherische und das Ohiosche Geheimnis in der Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl. 34, 33.
- D. C. F. W. Walther als Theologe. 34, 97.
- Eine Stöckersche Kritik des „evangelischen Staatskirchentums“. 34, 268.
- Von der Einigkeit im Glauben. 34, 289.
- Vorwort. 35, 1.
- Das Verhältnis zwischen den Synoden von Missouri und Ohio. 35, 185.
- Das Schriftwort als Quelle und Norm aller christlichen Lehren, festgehalten gegen die Kritik Herrn P. Lieberts und die Grundsätze der modernen Theologie. 35, 265.

Wie könnte die lutherische Kirche den Presbyterianern bei ihrem Streit über die Revision des Westminster-Bekenntnisses zu Hilfe kommen? 36, 82.

Vorwort. 37, 1.

Ein Schriftstück unsere Lehre von der Gnadenwahl betreffend. Zugleich zum Gedächtnis des sel. Prof. Krämer veröffentlicht. 37, 161.

Ein treffliches Bekenntnis D. Rupertis. 37, 193.

Der neueste Angriff auf die Inspirationslehre in der hannoverschen Landeskirche. 37, 225.

Ist es wirklich lutherische Lehre, daß des Menschen Befehrung und Seligkeit nicht allein von Gottes Gnade, sondern in gewisser Hinsicht auch von dem Verhalten des Menschen abhängig sei? 37, 289.

Ein Bekenntnis zur Inspiration der Heiligen Schrift und eine Gegenklärung seitens eines Vertreters der „theologischen Wissenschaft“. 37, 353.

Vorwort. 38, 1.

Der Synergismus in der Lehre von der Inspiration. 38, 193.

Der Unglaube der Verlorengehenden allein ihr eigenes Verschulden. 38, 257.

Der neueste „Fall“ in den landeskirchlichen Kreisen Deutschlands. 38, 331.

Prof. Gräbners „Geschichte der lutherischen Kirche in Amerika“. 38, 371.

Vorwort. 39, 1.

Eine öffentliche Antwort auf eine öffentliche Frage Herrn Prof. Sigmund Fritschels. 39, 41.

Die Missouri-Synode und die Lehre von der „Selbstentscheidung“ des Menschen in der Befehrung. 39, 106.

Die Delegatensynode. 39, 128.

Die Presbyterianer und die Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift. 39, 161.

Die päpstliche Diplomatie in dem jüngsten Rundschreiben über die Schulfrage. 39, 193.

Beshalb erheben die Synergisten gegen die Lutheraner die Beschuldigung, daß die letzteren contradictoriae voluntates in Gott setzten? 39, 206.

Das Kolloquium der Synoden von Ohio und Iowa. 39, 257.

Zur Beurteilung des ohioisch-iowaischen Kolloquiums. 39, 289.

Über das „persönliche Element“ bei den Spaltungen in der Kirche. 39, 321.

Vorwort. 40, 1.

Aus der Ohio-Synode. 40, 44.

Woher nimmt die Kirche theologische Professoren? 41, 370.

Sind politische Pastoren ein Unding? 42, 193.

Die falsche Haltung der heutigen evangelischen Christenheit Rom gegenüber. 42, 289.

Ein Wort der Warnung vor Überschätzung der Altertumsforschung. 42, 321.

Jourdes. Ein Beitrag zur Charakteristik der heutigen Papstkirche. 42, 353.

Über Luthers Stellung zur Schrift. 42, 360.

Vorwort. 43, 1.

Hat man in der Ohio-Synode den Satz, daß des Menschen Befehrung und Seligkeit nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch von dem Verhalten des Menschen abhängen, fallen lassen? 43, 33.

Das rechte Interesse für das Studium der Theologie. 43, 269.

Verein oder christliche Gemeinde? 43, 321.

Vorwort. 44, 1.

Die Herrlichkeit des Studiums der Theologie und des Predigtamts. 44, 33.

Modern-theologische Fortbildung der lutherischen Abendmahlslehre. 44, 46.

Geraten Lutheraner angesichts der Schriftstellen, welche von der Prädestination handeln, in Verlegenheit? 44, 65.

Einige den Beruf zum Predigtamt betreffende Fragen. 44, 339.

Vorwort. 45, 1.

Ist der Synergismus vernünftig? 45, 257.

Vorwort. 46, 1.

Wie gelangt ein Lehrer der Kirche zu der rechten Gewißheit in bezug auf die christliche Lehre? 46, 161.

Wie kann und soll eine Synode die Gemeinden und die einzelnen Christen wegen, den Synodalbeschlüssen Folge zu geben? 46, 192.

Vorwort. 47, 1.



- Über die Selbstverleugnung, die sich an einem Diener Christi finden soll. 47, 193.  
 Über die Grenzen der menschlichen Wissenschaft. 47, 289.  
 Das Wesen des Christentums nach Professor Harnack. 47, 321.  
 Vorwort. 48, 1.  
 Der Stand der christlichen Kirche am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts. 48, 193.  
 Eine deutschländische Disputation über die Lehre von der Bekehrung. 48, 289.  
 Die Berichte über die Konferenz in Watertown. 49, 129.  
 Gebrauch und Mißbrauch der Analogie des Glaubens. 49, 321.  
 Walther's Stellung zur Offenbarung St. Johannis. 50, 49.  
 Die Lehre vom freien Willen und von der Bekehrung innerhalb der General-synode. 50, 97.  
 Einige Tagebuchnotizen über alte und neue Vorkreftigkeiten. 50, 289.  
 Über die Analogie oder Regel des Glaubens. 50, 405.  
 Gnade. 50, 433.  
 Welche Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl paßt in die Einheit der christlichen Lehre hinein? 50, 481.  
 Die Verteidigung falscher Lehre zieht die Fälschung des Schriftprinzips nach sich. 51, 9.  
 Nebenbei. 51, 145.  
 Die Ohio'sche Schlußerklärung über den Satz, daß die Bekehrung und Seligkeit nicht allein von Gottes Gnade abhängen. 51, 241.  
 Inwiefern ist der Glaube, welcher die Vergebung der Sünden ergreift, ein Leiden, und inwiefern ist er ein Akt oder eine Tätigkeit? 52, 97.  
 Schriftauslegung und Analogie des Glaubens. 52, 481.  
 Beleuchtung der norwegischen Vereinigungsthesen. 56, 456.  
 Welche Schwierigkeiten es für Lutheraner macht, in der Lehre von der Gnadenwahl, wie sie in der Schrift gelehrt und im Bekenntnis unserer Kirche bekannt ist, nicht einig zu sein. 58, 193.  
 Wird Einigkeit werden? 60, 49.  
 Die göttliche Ordnung des öffentlichen Predigtamts. 60, 145.  
 Verlobung und Ehe. 61, 241.  
 Die Studenten der Theologie als gute Textuales. 61, 433.  
 Zur Einigung. 62, 145.  
 „Wir glauben, lehren und bekennen.“ 62, 385.  
 Eine dreifache Frage und eine dreifache Antwort. 62, 481.  
 Die St. Pauler Vereinigungsthesen. 63, 1.  
 Weitere Verhandlungen über Vereinigungsthesen. 63, 97.  
 Rede zur Eröffnung des neuen Studienjahres. 63, 385.  
 Christliche Dogmatik von D. Franz Pieper. Band II. (Vorwort und Inhaltsangabe.) 63, 387.  
 Punkte der christlichen Lehre, über die eine Verständigung sich lohnt. 64, 145. 241.  
 Christliche Dogmatik von D. Franz Pieper. Band III. (Vorwort und Inhaltsangabe.) 66, 145.  
 Zeitgemäße Theologie. 66, 385.  
 Das Christentum als Jenseitsreligion. 67, 1.  
 Die Versöhnung des Menschen mit Gott. 67, 289.  
 Concordia Triglotta. 67, 297.  
 Warum glauben wir der Heiligen Schrift? oder: Wie wird uns die Heilige Schrift eine göttliche Autorität? 68, 161.  
 Das Christentum als absolute Religion. 68, 289.  
 Die rechte Weltanschauung. 69, 225.  
 Ein öffentliches Bekenntnis zur Inspiration der Heiligen Schrift in Deutschland. 69, 297.  
 Christliche Dogmatik von D. Franz Pieper. Band I. (Vorwort und Inhaltsangabe.) 70, 129.  
 Mit aller Freudigkeit. 70, 161.  
 Die rechte Liebe zum Studium der Theologie. 70, 289.  
 Kardinal Mundelein von Chicago. 70, 340.  
 Der Welt- und Menschenbetrug durch das bevorstehende päpstliche Jubeljahr. 70, 353.